ادارۃ المعارف کراچی

جدید تصحیح و اضافہ شدہ ایڈیشن

فقہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ

"قیاس، اِستحسان، اِستصحاب حال، مصالح مرسلہ، عرف و عادت،
سدِّ ذرائع، قولِ صحابی، شرائع من قبلنا"
اُردو زبان میں پہلی مرتبہ تفصیلی مباحث کے ساتھ

تالیف
مولانا مُحمّد نُعمان صاحب
اُستاذ الحدیث جامعہ انوار العلوم، مہران ٹاؤن، کورنگی کراچی

اِدارۃ المعارف کراچی ۱۴

باہتمام : محمد مشتاق سنتی
طبع جدید : ربیع الثانی ۱۴۴۲ھ۔ نومبر ۲۰۲۰ء
مطبع : شمس پرنٹنگ پریس کراچی
ناشر : ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

ملنے کے پتے:

ادارۃ المعارف کراچی ۱۴

احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی، کورنگی انڈسٹریل ایریا، کراچی

فون: 021-35123161 ،021-35032020

موبائل: 0300 - 2831960

ای میل: imaarif@live.com

* مکتبہ معارف القرآن کراچی ۱۴
* دارالاشاعت، اُردو بازار کراچی
* ادارہ اسلامیات، انارکلی، لاہور
* بیت الکتب، گلشن اقبال، کراچی
* مکتبۃ القرآن، بنوری ٹاؤن، کراچی

فہرستِ مضامین

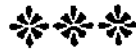
تقریظ

حضرت مولانا عبدالقیوم حقّانی صاحب مدّظلہم

الحمد لحضرۃ الجلالۃ والصلاۃ والسلام علی خاتم الرسالۃ

حضرت مولانا محمد نعمان صاحب مدّظلہم جواں سال عالمِ دِین، علم وقلم، تحقیق وتصنیف اور کتاب وقرطاس کے حوالے سے جانا پہچانا اور محبوب نام ہے۔ آغازِ کار ہی میں اہم علمی، فقہی اور تحقیقی عنوانات پر ماہتابِ علم کی چاندنی بکھیر رہے ہیں۔ موصوف کے نام سے تو پہلے سے متعارف تھا، ان کی علمی اور قلمی کام سے کچھ نہ کچھ آگاہی حاصل تھی، لیکن اُن کی تازہ ترین علمی وقلمی کاوِش "فقہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ" نے تو ان کی علمی صلاحیتوں کا لوہا منوالیا، بلکہ اُن سے محبت ہوگئی، اور گرویدگی کی حد تک تعلقِ خاطر مستحکم ہوگیا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے تحقیق، علمی اور تصنیفی میدان میں جو موضوع منتخب کیا ہے، یہ اِنتخابِ موضوع ہی مؤلف کی علمی عظمتِ شان کا ثبوت ہے۔ موصوف نے موضوع کے حوالے سے مواد، دلائل، مسائل، اِستنباط، توفیق، تطبیق، ترجیح، حوالہ جات اور مآخذ، الغرض! جس حوالے سے بھی بات کی ہے، پکّی بات کی ہے۔ تفصیلی مطالعہ اور اِستفادہ تو تب ممکن ہوگا، جب کتاب چھپ کر آجائے گی۔ اب تو صرف فہرست دیکھ سکا اور جستہ جستہ مقامات سے اِستفادہ کرتا رہا۔ جامعہ ابوہریرہ کے سینئر اُستاذ مولانا عبدالغنی حقّانی صاحب نے بھی کتاب کا مطالعہ کیا، اور کتاب کے حوالے سے مولانا موصوف کو زبردست خراجِ عقیدت

پیش کیا، اور تحسین وتصویب فرمائی۔ مجھے اس اعتماد کے حوالے سے بھی یہ رائے لکھنے میں کوئی جھجک نہیں کہ حنفی دبستانِ فکر میں ''فقہِ اسلامی کے ذیلی مآخذ'' کو ایک اہم مقام حاصل ہوگا۔ اب تو موصوف جواں سال ہیں، آغازِ کار ہی میں جب رفتار کا یہ عالم ہے، تو انجامِ کار یقیناً روشن اور مستقبل بڑا خوش آئند ہوگا۔

عبدالقیوم حقانی
۸/۸/۱۴۳۳ھ
۲۸/٦/۲۰۱۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مؤلف

فقہِ اسلامی کا سب سے پہلا اور بنیادی مآخذ قرآنِ کریم ہے۔ قرآنِ کریم تشریعِ اسلامی کی بنیاد اور قانونِ اسلامی کا اصلِ اُصول ہے۔ قرآن بِلافرق و امتیاز تمام انسانوں کے لئے اِمام و پیشوا ہے، قرآنِ کریم کی حیثیت بنیادی دستور کی ہے، اس لئے اس میں اُصول و کلیات کے بیان پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور معاملات کی تفصیلات اور مسائل کی فروع و جزئیات سے بحث نہیں کی گئی ہے، اور اگر کہیں کی گئی ہے تو بہت کم۔ ایسا ہی ہونا بھی چاہئے تھا، اگر قرآن مجید میں بالعموم مسائل و معاملات پر تفصیلی بحثیں کی جاتیں تو پھر طوالت کے باعث اس کی دستوری شان باقی نہیں رہتی، اور اگر قیامت تک پیش آنے والے مسائل اس میں بیان کردیئے جاتے تو قرآن اتنی ضخیم کتاب بن جاتی کہ نہ صرف اس کی حفاظت و صیانت مشکل ہوتی، بلکہ اس سے اِستفادہ بھی دُشوار ہوتا۔ آج لاکھوں بچے، جوان اور بوڑھے قرآن کے حافظ ہیں، اور کروڑوں انسانوں کو قرآن کا اچھا خاصا حصہ یاد ہے، جو اس کی حفاظت و صیانت کا بہترین ذریعہ ہے۔ اور ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تمام کتابوں میں سب سے زیادہ محفوظ قرآنِ کریم ہے، اور اگر قرآن فروع اور جزئیات پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہوتی تو اس سے اِفادہ اور اِستفادہ دُشوار ہوتا۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

تعریف القرآن بالأحکام الشرعیة أکثرہ کلي لا جزئي، وحیث جاء جزئیًا فمأخذہ علی الکلیة۔[۱]

ترجمہ:- قرآن میں اَحکامِ شرعیہ اکثر کلّی طور پر بیان کئے گئے ہیں، اور جہاں کہیں کسی جزئیہ کا بیان ہے تو وہ بھی کسی کلّی کے تحت ہے۔

نیز علامہ شاطبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالقرآن علی اختصارہ جامع، ولا یکون جامعًا إلّا والمجموع فیه أمور کلیات۔[۲]

ترجمہ:- قرآن اِختصار کے باوجود جامع ہے، اور یہ جامعیت جب ہی ہوسکتی ہے کہ اس میں اُمورِ کلّی بیان کئے گئے ہوں۔

قرآن کا یہ اندازِ بیان ہے کہ یہ صرف اُصول وکلیات کو بتلاتا ہے، اور اَحکام کا بیان اِجمالی اور کلّی انداز میں کرتا ہے، اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ ہر دور کے تقاضے نئے ہوتے ہیں، اور ہر ملک وعلاقے کی ضروریات اور وہاں کا ماحول دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، ان تقاضوں اور ضروریات میں اختلاف ناگزیر ہے، اور ان اِختلافات اور ضرورتوں کی وجہ سے کوئی ایک جامد قانون ہر ملک اور زمانے کے لئے مفید نہیں ہوسکتا، قانون کو متحرک اُصولی دائرے میں رہتے ہوئے لچک دار اور بدلے ہوئے حالات میں رہنمائی کی صلاحیت رکھنے والا ہونا چاہئے، اس لئے قرآن نے اُصول وکلیات بیان کئے ہیں، اور تمثیلات کے ذریعے اسلامی فکر کی راہوں کو واضح کیا ہے، جن کے تحت قیامت تک پیدا ہونے والے مسائل حل ہوسکتے ہیں۔ اور قانونِ ترتیب، فروع وجزئیات کا تفصیلی حکم بیان کرنے کی ذمہ داری فقہائے کرام کے ذِمہ ہے۔

(۱) الموافقات: الدلیل الأول علی الکتاب، المسألة الخامسة، ج:۳ ص:۱۸۰

(۲) الموافقات: الدلیل الأول علی الکتاب، المسألة الخامسة، ج:۳ ص:۱۸۱

قرآنِ کریم نے تشریح و تفصیل کو ''سُنّت'' کے حوالے کیا، اور ہمیں ''سُنّت'' کی پیروی کا حکم دیا:

وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۤ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۝ (الحشر)

ترجمہ:- اور رسول تمہیں جو کچھ دیں، وہ لے لو، اور جس چیز سے منع کریں، اُس سے رُک جاؤ، اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

اس سے ''سُنّت'' کا مقام واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے۔ ''سُنّت'' کے بغیر قرآن کے مطالب و مقاصد کو پورے طور پر نہ سمجھا جاسکتا ہے، اور نہ اس کے اِجمال کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ تشریعِ اسلامی میں قرآنِ کریم کے بعد ''سُنّتِ رسول'' کا مقام ہے۔ ''سُنّت'' جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، فعل اور تقریر کا نام ہے۔ ''تقریر'' کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بات جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کہی گئی، یا کوئی کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا، آپ نے اسے سُنا، یا دیکھا، اور سکوت اِختیار فرمایا، تو یہ بھی ''سُنّت'' ہے۔

''سُنّت'' کا مقام اگرچہ قرآن کے بعد ہے، اس لئے کہ ''سُنّت'' قرآنی اِجمال کی تفصیل ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود قرآن مجید نے جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو ''وحی'' بتایا ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ (النجم)

ترجمہ:- اور یہ اپنی خواہش سے کچھ نہیں بولتے۔

سورۂ اَحزاب میں ارشاد فرمایا:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (الاحزاب:۲۱)

ترجمہ:- حقیقت یہ ہے کہ تمہارے لئے رسول اللہ کی ذات میں ایک بہترین نمونہ ہے۔

ان آیات سے معلوم ہوا کہ دین کے بارے میں جو کچھ جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلا، وہ حق تعالیٰ کا فرمودہ تھا۔ اور خود سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

واقعہ اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ حدیث لکھا کرتے تھے، یعنی جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دین کے متعلق فرماتے، حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ اسے قلم بند کرلیا کرتے تھے۔ آپ ہی کا بیان ہے کہ ایک دفعہ قریش کے لوگوں نے مجھ سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشر ہیں، بہت سی باتیں آپ غصّے کی حالت میں فرمایا کرتے ہوں گے، اس لئے حدیث نہ لکھا کرو۔ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قریش کے کہنے سے میں نے لکھنا بند کر دیا، اور سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، تو آپ نے جواباً ارشاد فرمایا کہ تم لکھا کرو! پھر اپنے منہ کی طرف اُنگلی سے اشارہ کر کے فرمایا کہ میری زبان سے حق کے سوا اور کوئی بات نہیں نکلتی:

عن عبداللہ بن عمرو قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه. فنهتني قريش وقالوا: أتكتب كل شيء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب. فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ بأصبعه إلى فيه فقال: أكتب فوالذي نفسي بيده! ما يخرج منه إلا حق. (۱)

(۱) سنن أبي داود، كتاب العلم، باب في كتاب العلم، ج: ۳، ص: ۳۱۸، رقم الحديث: ۳۶۴۶

دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری زندگی لائقِ اتباع نمونہ ٹھہری، اسی لئے قرآن نے پوری وضاحت کے ساتھ غیر مشروط طریقے پر حکم دیا:

وَمَآ اٰتٰـكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰـكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۝ (الحشر)

ترجمہ:- اور رسول تمہیں جو کچھ دیں، وہ لے لو! اور جس چیز سے منع کریں، اُس سے رُک جاؤ! اور اللہ سے ڈرتے رہو! بے شک اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔

بہر حال "سُنّتِ نبوی" تشریعِ اسلامی کا دوسرا ماخذ ہے۔

تشریعِ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اِجماع" ہے، اُصولیین نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:

وهو فی اللغة الإتفاق وفی الشريعة إتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمد رسول الله صلی الله عليه وسلم فی عصر واحد علی أمر۔ (۱)

ترجمہ:- "اِجماع" لغت میں اِتفاق کو کہتے ہیں، اور شریعت میں اُمّتِ محمدیہ کے مجتہدینِ صالحین کا ایک زمانے میں کسی اَمر پر اِتفاق کر لینا "اِجماع" کہلاتا ہے۔

یہ "اِجماع" فقہی اَحکام کے ثبوت کے لئے مضبوط دلیل ہے، اور ظاہر ہے کہ ایک دور کے ماہرینِ شریعت اور علماء کا ایک زبان ہو کر کوئی بات کہنا، اپنے اندر بڑا وزن رکھتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا يجمع أمتی علی ضلالة۔ (۲)

---

(۱) نور الأنوار، باب الإجماع، ص:۲۱۹

(۲) سنن الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی لزوم الجماعة، ج:۴، ص:۴۶۶

ترجمہ:- میری اُمت گمراہی پر جمع نہیں ہوگی۔

نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ید اللہ علی الجماعۃ فمن شذّ شذّ فی النار۔ (۱)

ترجمہ:- حق تعالیٰ کی برکتیں اور اس کی طاقت جماعت کے ساتھ ہے، جو شخص جماعت سے کٹ گیا، اس کا ٹھکانا جہنّم ہے۔

یہ اور دوسری اس قسم کی حدیثیں ''اِجماع'' کے حُجت ہونے کو واضح کرتی ہیں، اور وہ آیات بھی ''اِجماع'' کے لئے دلیل کا کام دیتی ہیں، جس میں اِلتزامِ جماعت اور مشورے کا حکم دیا گیا ہے، اور اِفتراق سے روکا گیا ہے، یہ سب فقہی اَحکام میں ''اِجماع'' کی حجیت ثابت کرنے کے لئے بھی کافی ہیں۔

پھر یہ بھی پیشِ نظر رہے کہ ''اِجماع'' خود کتاب وسُنّت کی دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے، ''اِجماع'' کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ماہرینِ شریعت نے قرآن وسُنّت کو سامنے رکھا اور اس سے اِستفادہ کئے بغیر جو کچھ اپنی رائے سے کہہ دیا وہ ''اِجماع'' ہے، دِین میں جو بات بھی کتاب وسُنّت سے بے نیاز ہوکر محض اپنی رائے سے کہی جائے گی، وہ باطل ہے۔

علمائے اُمت یا ایسے ماہرینِ شریعت جو اپنی دیانت وتقویٰ میں ممتاز ہونے کے ساتھ اُمت کے علماء وفقہاء کے نمائندہ کہلانے کے مستحق ہوں، ان کا قرآن وحدیث کی روشنی میں کسی مسئلے پر رائے میں ایک ہوجانا بھی ایک دلیلِ شرعی اور قانونِ شریعت کا مصدر اور اس کی بنیاد ہے۔

فقہِ اسلامی کے یہ تین بنیادی مآخذ ہیں۔ درسِ نظامی میں ان تینوں موضوعات پر تفصیلی مباحث سامنے آتی ہیں، جس سے کافی حد تک واقفیت ہوجاتی ہے۔ نیز اُردو زبان میں ان تینوں موضوعات پر کچھ نہ کچھ کام ہوا ہے۔ البتہ ''قیاس، اِستحسان، اِستصحابِ حال،

---

(۱) المستدرک علی الصحیحین، کتاب العلم، ج:۱ ص:۲۵۵، رقم الحدیث: ۳۹۳

مصالحِ مرسلہ، عُرف وعادت، قولِ صحابی، سدِّ ذرائع، شرائع من قبلنا'' ان موضوعات پر تفاصیل نہ درسِ نظامی میں سامنے آتی ہیں، اور نہ ہی اُردو زبان میں کوئی تفصیلی کتاب باوجود تلاشِ بسیار کے نظر سے نہیں گزری، اس لئے بندے نے اللہ تعالیٰ پر بھروسا کر کے ان موضوعات پر کام کا آغاز کیا۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب ''الاُمّ'' اور ''الرسالۃ'' سے لے کر ''أصول الفقہ الإسلامی'' تک تمام متداول اُصولِ فقہ کی کتابوں سے استفادہ کرتا رہا، اس بات کی مکمل کوشش رہی کہ ان موضوعات سے متعلق اہم مباحث یکجا کر دی جائیں۔ چونکہ یہ موضوعات نہایت دقیق ہیں، اس لئے کافی محنت کرنی پڑی، اس بات کی بھی مکمل کوشش رہی کہ ہر بات باحوالہ لکھی جائے، اور عربی عبارت بھی نقل کی جائے تاکہ اہلِ علم حضرات اصل مرجع کا خود مطالعہ کریں۔

بندے نے زیادہ تر ان کتابوں سے اِستفادہ کیا: ''الفصول فی الأصول، أصول البزدوی، أصول السرخسی، المستصفی، المحصول فی علم أصول الفقہ، روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، نفائس الأصول فی شرح المحصول، منہاج الوصول إلی علم الأصول، کشف الأسرار شرح أصول البزدوی، الموافقات، البحر المحیط فی أصول الفقہ، التقریر والتحبیر، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الوجیز فی أصول الفقہ، أصول الفقہ الإسلامی''۔

نیز بندے نے ''قیاس'' کے مضمون میں مولانا محمد متین ہاشمی، اور ''اِستحسان'' کے مضمون میں مولانا عبدالرحمٰن بخاری، اور ''سدِّ ذرائع'' کے مضمون میں جناب پروفیسر محمد ارشد صاحب کے مضمون سے اِستفادہ کیا ہے۔ نیز راقم نے ان دو کتابوں سے بھی کافی اِستفادہ کیا ہے: ''فتویٰ نویسی کے رہنما اُصول'' اور ''علم اُصولِ فقہ ایک تعارف''۔

چونکہ بندہ تصنیف وتالیف کے میدان کا شہسوار نہیں ہے، اور نہ اُردو اَدب میں مہارت ہے، درسِ نظامی سے فراغت کے صرف ایک سال کا عرصہ گزرا ہے، اس لئے ان

موضوعات پر لکھنے کے لئے جس قدر کثرتِ مطالعہ، فن سے وابستگی، ممارست فی الکتب کی ضرورت تھی، بندہ اس سے عاری ہے۔ اس لئے اس میں غلطیوں کے اِمکانات زیادہ ہیں، اگر اس میں کوئی خامی نظر آئے تو مطلع فرما کر عنداللہ ماجور ہوں۔

میں ان تمام حضرات کا شکر گزار ہوں، جنہوں نے میری اس تالیف میں میرے ساتھ کسی بھی قسم کی معاونت کی۔ اور جناب مشتاق سٹی صاحب کا بھی نہایت ممنون و مشکور ہوں جنہوں نے بندے کی کتابوں کو نہایت اہتمام کے ساتھ شائع کروایا۔

اللہ ربّ العزّت اس کتاب کو پڑھنے، پڑھانے والوں کے لئے نافع اور بندے کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے، آمین۔

محمد نعمان
اُستاذ جامعہ انوار العلوم،
مہران [illegible] کورنگی کراچی
[illegible] ۱۴۳۳ھ
فون نمبر: 0332-[illegible]

’’قیاس‘‘

’’قیاس‘‘ کی لغوی تحقیق

’’قیاس‘‘ لغت میں (تقدیر) اندازہ لگانے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے:

قست الأرض بالقصبة۔

ترجمہ:- میں نے زمین کو ناپنے کی لکڑی سے ناپا۔

اسی طرح کلامِ عرب میں مستعمل ہے:

قست الثوب بالزراع۔

ترجمہ:- میں نے کپڑے کو گز سے ناپا۔

لغوی اعتبار سے ’’قیاس‘‘ میں اصل اور فرع کے درمیان تساوی ضروری ہے۔ نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان اصل کے حکم سے جو علت مستنبط ہو رہی ہے، ان کے مابین استواء ہو۔

’’قیاس‘‘ کی اِصطلاحی تعریف

’’قیاس‘‘ کی اِصطلاحی تعریف میں علماء کے مختلف اقوال ہیں:

۱- قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي عبدالجبار: حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه يضرب من الشبه۔ (۱)

---

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه. كتاب القياس، باب الأول في حقيقة القياس. ج:۷ ص:۸

ترجمہ:- ''قیاس'' کسی شئ کو دوسری شئ پر بعض اَحکام کے اعتبار سے ایک قسم کی مشابہت کے باعث محمول کرنے کو کہتے ہیں۔

۲-اِمام ابوہاشم رحمہ اللہ (متوفی ۴۲۶ھ) فرماتے ہیں:

وقال أبو هاشم: حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه۔ [1]

ترجمہ:- ''قیاس'' کسی شئ کو اس کے غیر پر محمول کرنے اور اس پر اس کے حکم کو جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۳-اِمام ابوالحسین بصری معتزلی (متوفی ۴۳۶ھ) فرماتے ہیں:

القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم۔

ترجمہ:- علت میں اِشتراک کی وجہ سے اصل کے حکم کو فرع میں ثابت کرنا۔

علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے اِمام ابوہاشم اور قاضی عبدالجبار، اور ابوالحسن بصری رحمہم اللہ کی تعریفات بھی نقل کی ہیں، پھر ان تعریفات کو غیر جامع قرار دے کر باطل ٹھہرایا ہے۔ [2]

۴-قاضی بیضاوی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۵ھ) فرماتے ہیں:

القياس إثبات مثل حكم المعلوم في معلوم آخر لإشتراكهما في علة الحكم عند المثبت۔ [3]

ترجمہ:- قیاس کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم علتِ حکم میں اشتراک کی

(۱) البحر المحيط في أصول الفقه. كتاب القياس، باب الأول في حقيقة القياس، ج:۷ ص:۸

(۲) دیکھئے تفصیلاً: الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الخامس في القياس في تحقيق معنى القياس وبيان أركانه، ج:۳ ص:۱۸۵

(۳) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الرابع في القياس، تعريف القياس، ج:۳ ص:۳

وجہ سے کسی دوسرے معلوم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۵۔علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ (متوفی ۷۷۱ھ) فرماتے ہیں:

القیاس وھو حمل معلوم علیٰ معلوم لمساواتھما فی علۃ الحکم عند الحامل۔[1]

ترجمہ:۔''قیاس'' قائس کے نزدیک کسی حکم معلوم کی طرح کا حکم، حکم کی علت میں تساوی پائے جانے کی وجہ سے کسی دوسری چیز پر جاری کرنے کو کہتے ہیں۔

۶۔ علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) اور علامہ ابنِ حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) ''قیاس'' کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

والمختار منھا عند الآمدی وابن الحاجب أنہ مساواۃ فرع لأصل فی علۃ حکمہ۔[2]

ترجمہ:۔ ''قیاس'' حکم کی علت میں فرع اور اصل کے درمیان مساوات کا نام ہے۔

۷۔علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں:

القیاس تعدیۃ الحکم من الأصل إلی الفرع بعلۃ متحدۃ لا تدرک بمجرد اللغۃ۔[3]

ترجمہ:۔''قیاس'' کسی حکم کو اصل سے فرع کی طرف متعدی کرنا ایسی علت کے ساتھ جو متحد ہو، اس کا ادراک محض لغت سے نہیں کیا جاسکتا۔

---

(۱) جمع الجوامع: الأصل الرابع القیاس ج:۲ ص:۲۰۲

(۲) نھایۃ السول شرح منھاج الوصول: الکتاب الرابع فی القیاس ج:۱ ص:۳۰۳

(۳) التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح: الرکن الرابع القیاس ج:۲ ص:۱۰۵

۸۔ ملّا جیون رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۳۰ھ) فرماتے ہیں:

القیاس فی اللغۃ التقدیر وفی الشرع تقدیر الفرع بالأصل فی الحکم والعلۃ۔[1]

ترجمہ:۔ ”قیاس“ لغت میں اندازہ لگانے کو کہتے ہیں، اور اِصطلاحِ شرع میں حکم وعلت کے اعتبار سے فرع کا اندازہ اصل سے لگانے کا نام ”قیاس“ ہے۔

۹۔ زیادہ جامع تعریف راقم الحروف کے خیال میں اِمام ابوزہرہ کی ہے:

إلحاق أمر غیر منصوص علی حکمہ بأمر آخر منصوص علی حکمہ للإشتراک بینہما فی علۃ الحکم۔[2]

ترجمہ:۔ علتِ حکم میں مشارکت کے باعث اَمرِ غیر منصوص کا حکم اَمرِ منصوص کے مطابق بیان کیا جائے۔

قرآنِ کریم سے دو مثالیں

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۝ (المائدۃ)

ترجمہ:۔ اے ایمان والو! شراب، جُوا، بُت اور جُوے کے تیر، یہ سب ناپاک شیطانی کام ہیں، لہٰذا ان سے بچو! تاکہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔

شراب کی حُرمت کی علت ”اِسکار“ ہے، لہٰذا یہ علت جس مشروب میں بھی پائی جائے، وہ شراب کے حکم میں ہے اور حرام ہے۔

(۱) نور الأنوار، باب القیاس، ص: ۲۲۴

(۲) أصول الفقہ: القیاس، ص: ۲۱۸

۲-اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ⑨ (الجمعۃ)

ترجمہ:- اے ایمان والو! جب جمعہ کے دِن نماز کے لئے پُکارا جائے تو اللہ کے ذِکر کی طرف لپکو، اور خرید وفروخت چھوڑ دو، یہ تمہارے لئے بہتر ہے، اگر تم سمجھو!

اس آیتِ کریمہ نے جمعہ کی اَذان کے بعد بیع وشراء کو مکروہ قرار دے دیا۔ اس کی علت یہ ہے کہ جمعہ کے دِن اَذان کے بعد بیع وشراء میں مشغول ہونے سے اندیشہ ہے کہ آدمی نماز سے غافل ہوجائے، اور بہت ممکن ہے کہ نماز سے رہ جائے۔ اس حکم کی علت اِشتغال عن الصلوٰۃ ہے۔ اب یہ علت اَذانِ جمعہ کے بعد بھی جہاں کہیں پائی جائے گی، اس میں یہی حکم جاری کیا جائے گا، مثلاً اَذانِ جمعہ کے بعد کسی مزدور کو اپنے کام میں لگائے رکھنا، رہن کے معاملات طے کرنا، عدالتوں میں مقدمات کی سماعت کرنا، یہ سارے کام اِشتراک فی العلۃ کی وجہ سے مکروہ ہیں، حالانکہ نصِ قطعی رہن، اِجارہ، یا قضا کے بارے میں وارِد نہیں ہے۔

حدیثِ رسول سے دو مثالیں

۱-حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا یرث القاتل شیئًا۔[1]

یعنی اگر جلد وراثت حاصل کرنے کے اِرادے سے کوئی وارث اپنے مورث کو قتل کردے تو اسے وراثت نہیں دی جائے گی، مثلاً کسی بیٹے نے دیکھا کہ بوڑھا باپ زندہ

(۱) السنن الکبریٰ للبیہقی: کتاب الفرائض، باب لا یرث القاتل، ج:۶ ص:۳۶۵، رقم الحدیث: ۱۲۲۴۰

بیٹھا ہے، مرنے کا نام ہی نہیں لیتا، اور وہ سمجھتا ہے کہ بوڑھا جلدی مرے تو اس کے ترکے پر بحیثیت وارث کے قبضہ کرے۔ آخر کار نا اُمید ہو کر اس نے ایک دِن بوڑھے باپ کو مار دیا تو ایسے وارثوں کے لئے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے: ''لا یرث'' وہ وارث ہی نہیں ہوگا، اور اس کو مقتول کے ترکے سے کچھ نہیں ملے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم مبارک کی علت استعجال قبل الوقت ہے، یعنی وقت آنے سے پہلے ہی اپنے حق کو حاصل کرنے کی خواہش، لہٰذا یہ علت استعجال جس حق میں بھی پائی جائے گی عقوبت کے طور پر صاحبِ حق کو اس کے حق سے محروم کر دیا جائے گا، مثلاً زید نے وصیت کی کہ میری موت کے بعد میرا مکان ندیم کو دے دیا جائے۔ ندیم زید کی موت کا انتظار کرتا رہا، لیکن اتفاق سے زید کو موت نہیں آئی، اُدھر اس کا خیال تھا کہ زید جلدی مرے کہ میں اس کے مکان پر قابض ہو جاؤں، ناچار جذبۂ استعجال سے متأثر ہو کر اس نے موصی یعنی زید کو قتل کر دیا، اس مسئلے میں بھی چونکہ وہی علت استعجال پائی جاتی ہے جو وارث میں پائی جاتی تھی، اس لئے اس مسئلے کو وارث والے مسئلے پر قیاس کر کے ندیم کو زید کی وصیت کردہ جائیداد سے بطور عقوبت محروم کر دیا جائے گا۔ یا مثلاً نص کے ذریعے دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنے کی حُرمت ثابت ہے:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (النساء:۲۳)

ترجمہ:- یہ بھی حرام ہے کہ تم دو حقیقی بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرو۔

۲- یا حدیث سے ثابت ہے کہ لڑکی اور اس کی پھوپھی کو، لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک نکاح میں جمع نہیں کر سکتے، کیونکہ اس سے قطع رحمی پیدا ہوتی ہے۔(۱)

اب اس علت کی بنا پر جہاں جہاں بھی قطع رحمی پیدا ہوگی، دو منکوحتین ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کی جا سکتیں۔ فقہاء نے اس کا اُصول یہ مقرر کیا ہے کہ اگر منکوحتین

(۱) صحیح ابن حبان، کتاب النکاح، باب حرمة المناکحة، ج:۹ ص:۴۲۴، رقم الحدیث: ۴۱۱۳

میں سے ایک کو مَرد فرض کرلیا جائے اور شرعاً اس کا نکاح دوسری منکوحہ عورت سے جائز نہ ہوتو اس صورت میں تساوی فی العلۃ کی وجہ سے تساوی فی الحکم ہوگا اور جمع کرنا حرام ہوجائے گا، مثلاً لڑکی اور اس کی خالہ کو ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔

یا مثلاً جس طرح کسی شخص کا کسی دستاویز پر دستخط تحریری حُجّت قرار پاسکتا ہے، اسی طرح اس انگوٹھے کا نشان بھی مشارکت فی العلت کی وجہ سے حُجّت ہوگا، کیونکہ کسی شخص کا دستخط جس طرح اس شخص کی مرضی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح انگوٹھے کا نشان بھی اس کی مرضی پر دلالت کرتا ہے۔ مندرجہ بالا مثالوں کا مقصود اس بات کو واضح کرنا تھا کہ اگر کسی خاص واقع میں نص موجود نہ بھی ہو، لیکن حکم منصوص کی علت اس میں پائی جائے تو تسویہ فی العلۃ کی وجہ سے تسویہ فی الحکم ہوگا، اور یہی ''قیاس'' ہے۔ اُصولیین کی اِصطلاح میں واقعۂ منصوص کو اصل اور واقعۂ محمول کو فرع یعنی مقیس علیہ کو اصل اور مقیس کو فرع کہتے ہیں۔

حجیتِ ''قیاس'' پر چوبیس[۲۴] آیات سے اِستدلال

تدوینِ حدیث اور اِجتہاد کے قواعد منضبط ہونے کے بعد رائے وقیاس سے اِجتہاد کی حجیت قرآن وحدیث سے ثابت کرنے کی شدید ضرورت محسوس ہوئی۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) اور دوسرے ائمۂ مجتہدین نے اِجماع وقیاس اور خبرِ واحد کی حجیت کو قرآن وسنّت سے ثابت کیا۔ اِمام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے جن آیات واَحادیث سے ''قیاس'' کو ثابت کیا، ان سے پہلے فقہاء نے ان سے اس طرح اِستدلال نہیں کیا تھا۔ اِن شاء اللہ! ہم یہ بتلائیں گے کہ ''قیاس'' کی حجیت قرآن مجید، سُنّت، اِجماع، آثار وتعاملِ صحابہ اور عقلی دلائل سے ثابت ہے، یہ دلائل اِمام شافعیؒ سے قبل ہمیں نہیں ملتے، اس لئے تاریخی طور پر اس کا آغاز ہم اِمام شافعیؒ سے کرتے ہیں۔

اِمام شافعیؒ کا حجیتِ ''قیاس'' پر چھ آیات سے اِستدلال

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ؕ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ ۙ (البقرۃ:۱۵۰)

ترجمہ:- اور جہاں کہیں سے آپ باہر جائیں تو اپنا رُخ نماز پڑھتے وقت مسجد الحرام کی جانب کر لیجئے۔ اور تم لوگ جہاں کہیں بھی ہو اپنا رُخ (نمازوں میں) اسی طرف کیا کرو۔

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِيْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ (الانعام:۹۷)

ترجمہ:- اور وہی ہے جس نے تمہارے لئے ستاروں کو پیدا کیا تا کہ ان کے ذریعے تم جنگل اور دریا (خشکی وتری) کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کر سکو۔

وَعَلٰمٰتٍ ؕ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ ۞ (النحل)

ترجمہ:- اور بھی زمین میں بہت سے نشانات ہیں، اور وہ ستاروں سے بھی راستہ معلوم کیا کرتے ہیں۔

وَّاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (الطلاق:۲)

ترجمہ:- اور اپنے میں سے دو معتبر شخصوں کو گواہ کر لیا کرو۔

فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ (البقرۃ:۲۸۲)

ترجمہ:- (اگر دو مرد میسّر نہ ہوں) تو جن گواہوں کو تم قابلِ اطمینان سمجھ کر پسند کرو، ان میں سے ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہو جائیں۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ؕ وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًۢا بٰلِغَ الْكَعْبَةِ (المائدۃ:۹۵)

ترجمہ:-اے ایمان والو! جب تم اِحرام کی حالت میں ہوتو کسی شکار کو نہ مارو، اور جو شخص تم میں سے قصداً شکار مارے گا تو اس پر شکار کے مساوی جس کو مارا ہے چوپایوں میں سے بدلہ واجب ہوگا، جس کا تخمینہ تم میں سے دو معتبر شخص کریں گے، اور وہ چوپایہ حرمِ کعبہ میں پہنچایا جائے۔ (۱)

حجیتِ ''قیاس'' پر اِمام شافعیؒ کے تین دلائل

اوّل:-شارع نے مکلّف کو یہ حکم دیا ہے کہ نماز پڑھتے وقت وہ کعبے کی طرف منہ کرے، اگر عین کعبے کی طرف منہ کرنا ممکن ہو، اس طرح کہ کعبہ سامنے نظر آرہا ہوتو اس سے مکلّف شارع کا عین مقصد پورا کرنے والا ہوگا۔ یعنی ظاہراً اور باطناً دونوں طرح وہ حکم کی تعمیل کرے گا جب تک کعبہ سامنے رہے، اور اس کا دیکھنا ممکن ہو، اس وقت اس کے لئے عین کعبے سے رُخ پھیرنا جائز نہیں، اور جب کعبہ سامنے نہ ہو اور مکلّف ظاہر و باطن میں شارع کا عین مقصد پورا نہ کر سکے، تو پھر بھی اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ جس طرف چاہے رُخ پھیر لے بلکہ اس کو چاہئے کہ وہ عقل وفہم سے کام لے کر چاند، سورج، سمندر، پہاڑ، ستارے اور دوسری علامات کے ذریعے سمتِ کعبہ تلاش کرنے کی کوشش کرے، ان علامات کے ذریعے جب وہ سمتِ کعبہ تلاش کر کے اس طرف رُخ کرے گا تو گویا وہ ظاہراً شارع کے حکم کی تعمیل کرے گا باطناً نہیں، اس مثال کو اَب ہم قیاس پر منطبق کرتے ہیں، شارع مکلّف سے یہ چاہتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ شارع کے عین مطلوب تک پہنچے، جب مطلوب صراحت سے معلوم نہ ہوتو اس کو کوشش سے معلوم کرے، جس کو اِجتہاد کہتے ہیں، قیاس میں یہی صورت ہے کتاب وسُنّت میں مذکورہ شرعی اَحکام پر براہِ راست عمل کرنا شارع کے عین مطلوب تک پہنچنا ہے، یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کسی مسئلے کے بارے

(۱) الرسالۃ: باب بیان الخامس، ص: ۳۴،۳۵

میں کتاب وسُنّت میں حکم موجود ہو، اس کو حکم منصوص علیہ کہتے ہیں۔ جب یہ حکم موجود نہ ہو تو پھر قیاس سے کام لے گا، یعنی اپنی عقل وفہم سے کام لے کر اِجتہاد کے وہ طریقے اختیار کرے، اور ان دلائل وعلامات کو تلاش کرے جو اس کو مطلوب تک پہنچادیں، یعنی منصوص اُحکام کی علت نکال کر اس کم کا اطلاق اشتراکِ علت کی بنا پر ان اُمور میں کرے جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو، اس عمل سے مکلّف ظاہراً شارع کے مطلوب تک پہنچے گا، باطناً نہیں، اس لئے قیاس پر مبنی حکم ظنی ہوتا ہے کہ نہ قطعی۔

دوم:- اِمام شافعی رحمہ اللہ نے شہادت کے بارے میں دو آیتیں پیش کی ہیں، جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل یعنی معتبر، ثقہ اور معاشرے میں پسندیدہ شخص ہونا چاہئے، تاہم شارع نے عادل کی تعیین حاکم کے اِجتہاد پر چھوڑ دی، کیونکہ مکلّف عینِ عدل تک جو شارع کا مطلوب ہے، نہیں پہنچ سکتا۔ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص ظاہر میں عادل ہو، اور باطن میں نہ ہو، حقیقت کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے، اس لئے انسان کو صرف اس قدر مکلّف بنایا گیا ہے کہ ظاہری علامات سے کسی شخص کے عادل ہونے کا علم ہوسکتا ہے، باطناً نہیں، اس کوشش کے بعد حاکم کی ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے کہ کیونکہ ظاہراً وباطناً اس معاملے میں مقصود تک پہنچنا ممکن نہیں، یہ مکلّف کی قدرت سے باہر ہے، قیاس میں بھی یہی صورت ہے۔

سوم:- اگر کوئی حاجی حالتِ اِحرام میں شکار مارے تو اس کے بدلے میں اس شکار کے مثل کوئی چوپایہ خرید کر حدودِ حرم میں قربان کرے، اور اس کا گوشت فقراء میں تقسیم کردے۔

مقتول شکار کے برابر جانور کا تخمینہ دو عادل شخص کریں گے، صحابہ کے دور میں بھی ایسے واقعات پیش آئے تھے، اور انہوں نے بجو کے بدلے میں مینڈھا، ہرنی کے بدلے میں بکری، خرگوش کے بدلے میں بکری کا بچہ، اس طرح موش (چوہا) کے بدلے میں بھی بکری کا بچہ صدقہ کیا تھا، صحابہ رضی اللہ عنہم نے جو یہ جانور شکار کے مختلف جانوروں کے

بدلے میں تجویز کئے تھے، یہ قطعی ویقینی طور پر ان کے مساوی نہیں تھے۔ یہ متبادل محض تقریبی تھا، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ شکار کے جنگلی جانوروں کے بالکل مشابہ چوپایوں میں کوئی جانور موجود ہو، اور اس کو صدقہ کیا جائے۔

اسی لئے اس کے تخمینے کا فیصلہ دو معتبر شخصوں پر چھوڑا گیا ہے، یہ بدلہ ان کے مساوی ظاہراً ہوگا، باطناً نہیں۔ تاہم یہ دونوں عادل شخص اس کی تعبیر بغیر علامات اور آثار کے اپنی خواہش سے نہیں کر سکتے، اس کے لئے انہیں ظاہری قرائن سے اس کا فیصلہ کرنا ہوگا، ان قرائن سے انسان مطلوب تک پہنچ سکتا ہے، یہی صورت قیاس میں ہے۔[1]

ان تینوں دلیلوں سے امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جن مسائل کے بارے میں منصوص احکام موجود نہ ہوں، ان کے بارے میں قیاس کی بنیاد پر اجتہاد کرنا مجتہد پر فرض ہے، کیونکہ مجتہد کو اپنی رائے اور خواہش سے شرعی حکم دریافت کرنے کی اجازت نہیں ہے، مجتہد جب دلائل کی بنیاد پر کوئی حکم دریافت کرے گا تو گویا وہ کتاب وسنّت کے منصوص احکام پر بالواسطہ عمل کرے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی تعریف

والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة لأنهما علم الحق المفترض طلبه كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمثل۔[2]

ترجمہ:- کتاب وسنّت میں جو احکام موجود ہیں، ان کے مطابق دلائل کے ذریعے شرعی حکم تلاش کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں اس حق کی نشانیاں ہیں، جس کی تلاش فرض ہے، اس سے قبل

(۱) الرسالۃ: باب البیان الخامس، ص:۳۵،۳۶

(۲) الرسالۃ: باب البیان الخامس، ص:۳۶

میں اس کی مثالیں بیان کر چکا ہوں، جیسے تلاش سمت قبلہ، شاہد عادل، اور مقتول شکار کے مساوی کوئی پالتو چوپایہ۔

اس تعریف سے امام شافعی رحمہ اللہ کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح قرآن وسنت میں منصوص احکام کا جاننا فرض ہے، اس طرح قیاس کے ذریعے ان سے احکام مستنبط کرنا بھی فرض ہے، ان دلائل کا ماحصل یہ ہے کہ جن مسائل کے حل میں انسانی عقل ورائے کا دخل ہے، ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعے معلوم کئے ہوئے کسی حکم کو قطعی ویقینی نہیں کہا جاسکتا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے بعد اصولِ فقہ پر لکھی جانے والی کتابوں میں اسی طرح قرآن وسنت، آثارِ صحابہ، اجماعِ صحابہ، اور عقلی دلائل سے حجیتِ قیاس کو ثابت کیا گیا ہے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) نے اپنی کتاب ''الفصول فی الأصول'' میں قیاس کے جواز میں بے شمار دلائل پیش کئے ہیں، متاخرین فقہاء نے بھی انہی آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے، اور بعض نے ان پر اضافہ کیا ہے، حجیتِ قیاس کے بارے میں پہلے ہم قرآن مجید کی آیات پیش کریں گے، اس کے بعد ان احادیث، آثار اور عقلی دلائل سے بحث کریں گے، جن کو علمائے اصول نے دلیل میں پیش کیا ہے۔

علّامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیتِ قیاس پر اٹھارہ آیات سے اِستدلال

وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۭ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۭ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَاۗرَّ وَالِدَةٌۢ بِوَلَدِھَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ ۤ وَعَلَي الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ ۚ فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۭ (البقرة:۲۳۳)

ترجمہ:- اور مائیں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں، یہ حکم

اس کے لئے ہے جو شیر خوارگی کی مدت پوری کرنا چاہے، ان دودھ پلانے والی عورتوں کا روٹی، کپڑا دستور کے موافق بچے والے یعنی باپ کے ذمہ ہے۔ اگر دونوں ماں باپ آپس کی رضامندی اور باہمی مشورے سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کچھ گناہ نہیں۔

اس آیت میں دودھ پلانے والی عورتوں کو دستور کے مطابق روٹی کپڑا یا اُجرت دینے کا حکم ہے، اگر والدین بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں تو باہمی مشورے سے ایسا کر سکتے ہیں، اس آیت میں دودھ پلانے والی کو کھانا کپڑا کیسا اور کتنا دیا جائے اس کی کوئی تعیین نہیں ہے، اسی طرح والدین کو دو سال سے پہلے بچے کا دودھ چھڑانے کا اختیار دیا گیا ہے، اس آیت میں ان مسائل کو آدمی کی رائے اور صوابدید (ظنِ غالب) پر چھوڑا گیا ہے، اس سے رائے وقیاس کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

فدلت هذه الآية على جواز الإجتهاد من وجهين: أحدهما: قوله تعالى: وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ۔ والمعروف إنما يوصول إليه بغالب الظن والرأي، إذ ليس له مقدار معلوم من نص الكتاب والسُّنّة وإجماع الأمّة، وإنما هي على قدر الحال وما يحتاج إليه المرضع والمرضعة والوجه الآخر: قوله تعالى: فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا۔ وليس لما يقع التراضي عليه حد معلوم على حسب ما يغلب في الظن، لأنه علقه بالمشاورة، والمشاورة لا تقع في شيء فيه توقيف أو اتفاق، أو دليل قائم، وإنما هو استخراج رأي على غالب الظن۔ (۱)

(۱) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج:۴ ص:۴۴، ۲۵

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ ۚ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ ۚ

(البقرة:۲۳۶)

ترجمہ:- اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دو کہ نہ تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہو، اور نہ تم نے ان کا مہر مقرر کیا ہو، تو تم پر کوئی گناہ نہیں، (ہاں طلاق دینے کے بعد ایسی عورتوں سے حُسنِ سلوک کرو) صاحبِ وسعت پر اس کی حیثیت کے موافق لازم ہے، اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے موافق۔

سورۂ بقرہ: ۲۴۱ اور اَحزاب: ۴۹ کی آیات بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں، اور ان میں بھی ایسے ہی اَحکام ہیں، ان آیات میں شوہر کو حکم ہے کہ مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک جوڑا بھی دے، لیکن آیت میں اس کی کوئی تعیین نہیں کی گئی، یہ شوہر کی رائے، دستور، اور اس کے غالب ظن پر چھوڑا گیا ہے:

ولا سبيل إلى الوقوف على مقدار هذه المتعة إلا من طريق الإجتهاد وغالب الظن، لإختلاف أحوال الناس في اليسار والإعسار۔[1]

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ۗ

(البقرة:۲۲۹)

ترجمہ:- سو اگر تم لوگوں کو اس کا ڈر ہو کہ وہ دونوں میاں بیوی حدود خداوندی کو قائم نہ رکھ سکیں گے تو اس مال کے دینے میں ان دونوں پر کچھ گناہ نہیں، جو عورت خاوند کو دے کر جان چھڑا لے۔

---

(۱) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس ج: ۴ ص: ۲۵،۲۴

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى ۭ قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۭ (البقرۃ: ۲۲۰)

ترجمہ:۔ اور لوگ آپ سے یتیموں کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے ہر صورت ان کے حال کی اصلاح کرنا بہتر ہے، اور اگر تم ان کے خرچ کو شامل کرو، تو وہ تمہارے بھائی ہیں۔

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ ۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۭ (آل عمران: ۱۵۹)

ترجمہ:۔ سو اَب آپ ان کو معاف کردیجئے اور ان کے لئے خدا سے بخشش طلب کیجئے، اور ان سے اہم کاموں میں مشورہ طلب کرتے رہا کیجئے، پھر جب آپ کسی چیز کا پختہ ارادہ کرلیں تو اللہ تعالیٰ پر بھروسا کیجئے۔

ان آیات میں کئی اَحکام بیان کئے گئے ہیں اور بعض صورتوں میں انسان کی رائے وعقل پر فیصلہ چھوڑ دیا گیا ہے۔ زوجین کے درمیان نباہ نہ ہونے کی صورت میں خلع کا حکم ہے، لیکن اس میں بھی رقم کی مقدار تعیین نہیں کی گئی، اور اس کو زوجین کی مرضی پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ آپس کی رضامندی سے جتنی رقم مناسب سمجھیں مقرر کرلیں۔ اسی طرح یتیموں کی اصلاحِ حال کا معاملہ ان کے اولیاء کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے کہ وہ چاہیں تو ان کے مال اپنے مال کے ساتھ ملالیں یا علیحدہ رکھیں، جس میں یتیموں کی فلاح وبہبود ہو، وہ کریں۔ ایسا ہی مشورے کا معاملہ ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اہم اُمور میں صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم ہے، ظاہر ہے کہ باہمی مشورے میں اِختلافِ رائے ہوتا ہے، اور مختلف لوگ اپنی اپنی رائے پیش کرتے ہیں، بعض ایسے اُمور جن کے بارے میں قرآن مجید میں کوئی حکم نہ ہوتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی رائے دیتے تھے، وہ آپ کا اِجتہاد تھا۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس آیت کے ذیل میں ایک واقعہ یہ بھی ذکر کیا

ہے کہ ایک جنگ کے موقع پر ایک صحابی نے آپ سے یہ بھی دریافت کیا کہ فوج کے پڑاؤ کی جو جگہ آپ نے تجویز فرمائی ہے، کیا وہ وحی کے ذریعے آپ کو بتلائی گئی ہے، یا آپ نے اپنی رائے سے تجویز فرمائی ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں نے اپنی رائے سے تجویز دی ہے۔ ان آیات سے بھی انسانی عقل، فہم وبصیرت اور اِجتہاد میں رائے کے استعمال کا جواز نکلتا ہے:

ویدل علی ذلك أن الحباب بن المنذر، قال للنبی صلی الله علیه وسلم لما نزل منزلا یرید المشركین فی وقعة بدر أرأیت یا رسول الله! هٰذا المنزل الذی نزلته؛ أبأمر الله هو فنسلم لأمر الله أم بالرأی والمكیدة؛ قال النبی صلی الله علیه وسلم: هو بالرأی.[1]

وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً (النساء:۳)

ترجمہ:- اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ تم یتیم لڑکیوں کے بارے میں انصاف نہ کرسکو گے تو ان کے بجائے اور عورتیں جو تم کو پسند ہوں ان میں سے دو دو، تین تین، اور چار چار عورتوں سے نکاح کرلو، پھر اگر تم کو یہ خوف ہو کہ تم چند عورتوں کے درمیان انصاف نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی بیوی پر اِکتفا کرو۔

وَابْتَلُوا الْیَتٰمٰی حَتّٰۤی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ۚ (النساء:۶)

ترجمہ:- اور یتیموں کی عقل وشعور کا جائزہ لیتے رہا کرو یہاں تک کہ

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجتهاد باب ذکر الدلالة علی إثبات الإجتهاد والقیاس، ج:۴ ص:۲۶

جب وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں اہلیت دیکھو تو ان
کے مال ان کے سپرد کردو۔

وَالَّذٰنِ يَأْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا ۚ فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا
عَنْهُمَا ۚ (النساء:۱۶)

ترجمہ:- اور تم میں سے جو شخص بدکاری کے مرتکب ہوں تو تم ان
دونوں کو اذیت پہنچاؤ، پھر اگر وہ دونوں توبہ کریں اور آئندہ اپنی
اصلاح کرلیں تو تم ان دونوں سے درگزر کرو۔

وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ (النساء:۳۴)

ترجمہ:- اور جن عورتوں کی سرکشی کا تم کو ڈر ہو، پہلے ان کو سمجھاؤ، پھر
ان کو ان کے بستروں میں تنہا چھوڑ دو، پھر ان کو مارو۔

وَاِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْۢ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ
يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ (النساء:۱۲۸)

ترجمہ:- اگر کسی عورت کو اپنے خاوند کی طرف سے زیادتی یا بے رغبتی
کا خوف ہو تو دونوں پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ وہ آپس میں کسی طور
پر صلح کرلیں۔

ان آیات میں بھی کئی احکام بیان کئے گئے ہیں اور تفقد حالات کے بعد مناسب فیصلہ کرنے کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، تعددِ ازواج کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی گئی ہے کہ چار بیویوں کے ساتھ انصاف کے ساتھ برتاؤ کیا جائے، یہ بات شوہر کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی ہے کہ وہ چاروں کے ساتھ کس طرح سلوک کرے کہ ان میں سے کسی کو شکایت نہ ہو۔ یتیموں کے اولیاء کو یہ حکم ہے کہ بالغ ہونے پر ان کا مال ان ہی کے سپرد کردیا جائے، بشرطیکہ ان میں فہم وفراست اور عقل وشعور کے آثار موجود ہوں، اس کا انحصار بھی ان کے

اِدراک پر ہے کہ وقتاً فوقتاً وہ اس کا جائزہ لیتے رہیں۔ حدِ زنا کا حکم نازل ہونے سے پہلے بدکاری کی سزا صرف ایذا رسانی تھی، ظاہر ہے اس کو قاضی کی صوابدید پر چھوڑا گیا تھا۔ اسی طرح بیوی کی نافرمانی یا اس کے ساتھ شوہر کی بدسلوکی کا فیصلہ انسانی عقل ورائے سے ہی کیا جائے گا، ان کے درمیان مصالحت کا تعلق ان کے باہمی معاملات اور ثالثوں کی رائے سے ہے، تفقد حالات کے بعد ثالث صلح کرادیں، یا خود ہی اپنے معاملات کو سلجھالیں:

ومنه قوله تعالىٰ: وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ ۚ فَإِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ۚ والإبتلاء وإيناس الرشد إنما يكونان بالإجتهاد وغالب الظن علىٰ حسب ما يظهر من حزم اليتيم وحفظه لأمواله وقال عزوجلّ وَالَّذٰنِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا ۚ فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا ۭ وكان ذلك حد الزانين، ولم يكن للأذى حد معلوم يصار إليه وإنما كان علىٰ حسب ما يغلب فى الظن أنه أذى وقال تعالىٰ: وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ وهذا الوعيد إنما هو بحسب ما يؤدى إليه الإجتهاد و كذلك الهجران والضرب وقال تعالىٰ: وَاِنِ امْرَاَةٌ خَافَتْ مِنْۢ بَعْلِهَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۭ وهذا الخوف علىٰ حسب ما يغلب على الظن، و كذلك الصلح علىٰ حسب ما يريانه صلاحًا لى غالب رأيهما۔ (۱)

لَا خَيْرَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوٰىھُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ اَوْ اِصْلَاحٍۢ بَيْنَ النَّاسِ ۭ (النساء: ۱۱۴)

---

(۱) الفصول فى الأصول: الكلام فى إثبات القياس والإجتهاد باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج: ۴ ص: ۲۷

ترجمہ:- عام لوگوں کی سرگوشی میں بسا اوقات بھلائی نہیں ہوتی، مگر ہاں وہ لوگ جو خیرات کرنے یا کسی اور نیک کام کرنے یا لوگوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی ترغیب دیں۔

اس آیت میں صدقہ، حُسنِ سلوک، اور لوگوں کی اصلاحِ حال کا حکم ہے، ان اُمور کے بارے میں جو مشورے ہوں گے ان میں خیر ہے، ظاہر ہے اس قسم کے اُمور کا تعلق بھی تفقد حالات اور عقل وفہم سے کام لے کر رائے دینے سے ہے۔

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ

(البقرۃ:۱۹۴)

ترجمہ:- سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تو تم بھی اس کو زیادتی کی سزا دو جیسی زیادتی اس نے تم پر کی ہے۔

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ وَالْمِسْكِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا ﴿﴾

(بنی اسرائیل)

ترجمہ:- اور قرابت دار کو اس کا حق دیا کرو، اور مسکین کو، اور مسافر کو بھی (ان کا حق) دیا کرو، اور بے جا اور بے موقع نہ اُڑایا کرو۔

وَالَّذِیْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ یُسْرِفُوْا وَلَمْ یَقْتُرُوْا وَكَانَ بَیْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا ﴿﴾

(الفرقان)

ترجمہ:- اور وہ خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ وہ خرچ کرنے میں تنگی کرتے ہیں، اور ان کا خرچ کرنا ان دونوں باتوں کے درمیان اعتدال کے ساتھ ہوتا ہے۔

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ (النور:۵۵)

ترجمہ:-تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے، ان سے خدا کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں زمین میں اسی طرح حکمران بنائے گا، جس طرح ان کو حکمران بنایا تھا جو ان سے پہلے تھے۔

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُوْلِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۚ (النساء:۵۹)

ترجمہ:-پھر اگر تم کسی بات میں باہم جھگڑنے لگو تو اس بات کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹایا کرو بشرطیکہ تم اللہ پر اور آخرت کے دِن پر ایمان رکھتے ہو۔

وَاَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ۝ (النحل)

ترجمہ:-اور آپ پر بھی ہم نے یہ قرآن نازل کیا ہے تاکہ جو اَحکام لوگوں کے لئے نازل کئے گئے ہیں، وہ اَحکام آپ ان کے رُوبرو خُوب کھول کر بیان کردیں، اور تاکہ وہ لوگ غور وفکر کریں۔

ان سب آیات میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ بعض اُمور انسان کی رائے اور غالب ظن پر چھوڑے گئے ہیں، مثلاً تمہارے ساتھ اگر کوئی زیادتی کرے تو اس زیادتی کے بقدر تم بھی اس کے بدلے میں اس کو سزا دے سکتے ہو۔ لیکن اس سزا کی مقدار کا فیصلہ انسان کی غالب رائے اور ظن پر چھوڑا گیا ہے۔ ایک آیت میں رشتہ داروں، غریبوں اور مسافروں پر خرچ کرنے کا حکم ہے، بشرطیکہ اس میں اِسراف نہ ہو، جس کا اندازہ انسان اپنی حیثیت کے مطابق خود ہی کرسکتا ہے۔ اسی طرح صدقہ، خیرات اور دیگر نفقات میں اِسراف سے بچنے اور میانہ رَوِی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس آیت میں انسان کی صوابدید پر منحصر ہے کہ وہ اپنی ضروریات پر کتنا خرچ کرتا ہے اور دُوسروں پر کتنا؟ ایک آیت میں

اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو حکومت اور اقتدار دینے کا وعدہ کیا گیا ہے، اس صورت میں لوگوں کو کسی ایسے شخص کو جو خلافت کا اہل ہو، منتخب کرنا ہوگا، ظاہر ہے اس کا انتخاب لوگوں کی رائے اور فہم وبصیرت پر منحصر ہے کہ وہ کس کو منتخب کرتے ہیں۔ مطلوب تو یہ ہے کہ سب سے بہتر اور سب سے اہل اور باصلاحیت آدمی کو منتخب کریں، لیکن اس میں تسامح کا اِمکان ہے۔ اگلی آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ رائے وعقل سے اِجتہاد کے نتیجے میں شرعی اَحکام میں جو اختلاف ہو وہ قرآن وسُنّت کی طرف رجوع کرنے سے دُور کیا جاسکتا ہے۔

آخری آیت میں تین اُمور کی طرف توجہ دِلائی گئی ہے۔

اوّل یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی آیات کی خود تشریح فرمادی ہے، اور کوئی آیت خفا کے درجے میں نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جو آیات مجمل ہیں، ان کی وضاحت سُنّت سے کی جاسکتی ہے، کیونکہ اس قسم کی آیات کی تصریحات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔

سوم یہ کہ ایسے مسائل جن کے بارے میں قرآن مجید میں اَحکام موجود نہیں ہیں، ان کے بارے میں آیات میں غور وفکر اور قیاس کے ذریعے اَحکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں۔

وقال تعالى: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ. حكم العدلين بالمثل هو إنما من طريق الرأي. وكذلك قوله تعالى: فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ. وقال تعالى: وَءَاتِ ذَا ٱلْقُرْبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلْمِسْكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ. وإنما يؤتون ما يغلب في الظن أنه مقدار الكفاية وسد الخلة. وقال تعالى: وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۝ والعدل

الذی بینهما لا یوصل إلیه إلا من طریق الاجتهاد وقال تعالی: وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ الآیة. وأجمعت الأمة -غیر الرافضة- أن هذا الاستخلاف إنما یکون فی کل وقت باجتهاد المسلمین وآرائهم، فیمن یرونه موضعا للخلافة لفضله، وأنه أصلح للأمة من غیره. وقال تعالی: فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وظاهره یقتضي أن التنازع واقع فی غیر المنصوص علیه، إذ کانت العادة أن التنازع والاختلاف بین المسلمین لا یقعان فی المذکور بعینه. فإنه أمر برد المتنازع فیه إلی کتاب الله تعالی وإلی رسوله -صلی الله علیه وسلم- فی حیاته، وسنته بعد وفاته. والرد إلی الکتاب والسنة إنما هو باستخراج حکمه منه بالإجتهاد والنظر۔[1]

فَاعْتَبِرُوْا يٰۤاُولِي الْاَبْصَارِ (الحشر)

ترجمہ:- اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔

حجیتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے یہ سب سے اہم اور بنیادی آیت ہے۔

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ ودیگر علمائے اُصول نے اس آیت پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے، ان سب کا اس پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ قرآن وسُنّت میں جن مسائل کے بارے میں اَحکام موجود نہ ہوں، ان کو قیاس سے مستنبط کرنا چاہئے۔

---

(۱) الفصول فی الأصول: الکلام فی إثبات القیاس والإجتهاد باب ذکر الدلالة علی إثبات الإجتهاد والقیاس، ج:۴ ص:۲۸،۲۹

عربی لغت اور اُصولِ فقہ کی کتابوں میں لفظ اعتبار پر جو قیاس کا مترادف ہے بہت مفصل بحثیں ہیں، ہم اختصار کے ساتھ اس کے لغوی معنی یہاں نقل کرتے ہیں۔

''عبرۃ'' کے لفظی معنی ہیں کہ کسی چیز، نہر یا دریا کو پار کرنا۔ اعتبار ایک چیز کو دوسری سے مقابلہ کرنے کو بھی کہتے ہیں۔ درہموں کے لئے جب اعتبار کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد ان کی جانچ پڑتال ہے کہ کھرے کھوٹے کی پہچان ہو جائے۔ اگر اعتبار عبرۃ سے ماخوذ سمجھا جائے تو اس کے معنی عبرت حاصل کرنا ہیں، یعنی ماضی کے واقعات سے سبق لینا۔ عربی کے بعض محاورے اس طرف اشارہ کرتے ہیں، مثلاً کہا جاتا ہے: ''اعتبر بما مطی'' اس نے ماضی کے واقعات سے نصیحت حاصل کی۔ ''السعید من اعتبر بغیرہ'' سعادت مند وہ ہے کہ جو دوسرے سے عبرت لے۔ تعبیر الرؤیا اور تعبیر الدنانیر میں عقل وفہم سے کام لینے کی طرف اشارہ ہے۔ اس لفظ کے جتنے بھی مشتقات ہیں، ان سب میں تقابل، غور وفکر یا نصیحت حاصل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اس آیت سے اِستدلال کرتے ہوئے علمائے اُصول قیاس کو لازمی قرار دیتے ہیں۔ ان آیات میں ایک تاریخی واقعے کی طرف اشارہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا تھا۔ بنونضیر کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ معاہدہ تھا کہ وہ غیر جانب دار رہیں گے، لیکن غزوۂ اُحد میں مسلمانوں کی شکست کے بعد انہوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی کی اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، مسلمانوں نے یہ محاصرہ اس شرط پر ختم کیا کہ وہ مدینہ سے نکل جائیں۔ یہودیوں کا خیال تھا کہ وہ قلعہ بند ہونے کے بعد محفوظ ہو جائیں گے، اور مسلمان ان کو کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے، لیکن ان کا یہ خیال غلط نکلا اور انہیں شکست اُٹھانی پڑی۔ سورۂ حشر کی ابتدائی آیات میں اس کا ذِکر ہے، ان کی اس عبرت ناک شکست کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لئے ایک مثال اور نمونہ بنا کر پیش کیا، اور اس سے نصیحت حاصل کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

فَاعْتَبِرُوْا يَاُولِي الْاَبْصَارِ۔ والمعنى والله أعلم ان احكموا لمن فعل مثل فعلهم بأستحقاق العقوبة والنكال من الله تعالىٰ لئلا يقدموا علىٰ مثلا ما أقدموا عليه فيستحقوا مثل ما استحقوا فدل علىٰ أن الإعتبار هو أن تحكم للشيء بحكم نظيره المشارك له في معناه الذي تعلق به استحقاق حكمه.[1]

ترجمہ:- اے آنکھوں والو! عبرت حاصل کرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بنونضیر نے جس فعل کا ارتکاب کیا تھا، اگر کوئی دوسرا شخص یا قبیلہ اسی جیسے فعل کا ارتکاب کرے تو اس کے حق میں بھی ایسا ہی فیصلہ کرو، یعنی وہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت ناک سزا کا مستحق ہوگا تا کہ دوسرے لوگ آئندہ اس قسم کا اقدام نہ کریں جیسا بنونضیر نے کیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلے میں اس کی نظیر (اس جیسے مسئلے) کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا جاسکتا ہے جو اس کے ساتھ علت میں مشترک ہو، اور اس بنا پر وہ اسی حکم کا مستحق ہوگا۔

یعنی ان پر اپنے نفس کو قیاس کرو کیونکہ جس طرح تم ایک انسان ہو، اسی طرح وہ لوگ بھی انسان ہیں، انہوں نے معاہدہ کر کے بدعہدی کی، انہوں نے اللہ کے رسولِ برحق کی بار بار کی تنبیہات کی پرواہ نہ کی، وہ حق کے خلاف سازشوں میں مشغول رہے، نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے گھر اور جائیدادوں سے محروم ہوکر نکالے گئے۔ سو اگر یہی حالت تمہاری ہوجائے اور ذلت ونکبت کے آثار تمہارے اندر ظاہر ہونے لگیں، تم بھی معاہدہ کرو اور اس سے پامال کرنے لگو، رسولِ برحق کے نائبین کی تنبیہات کی پرواہ نہ کرو، حق کے خلاف سازشیں کرنے لگو، تو تمہارا بھی وہی حال ہوگا جو قبیلہ بنونضیر کا ہوا۔

---

(۱) الفصول في الأصول: الكلام في إثبات القياس والإجتهاد باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس، ج:۴ ص:۲۱

قیاس اسی کو کہتے ہیں کہ پہلے تخریجِ مناط کرکے اسباب وعلل کا تعین کرلیا جائے، پھر یہ دیکھا جائے کہ حالات مقیس ومقیس علیہ میں کامل تسویہ ہے یا نہیں؟ اگر کامل تسویہ ہو تو اَصل کا حکم فرع پر جاری کردیا جائے گا۔ اس کی تو زندہ مثالیں ہماری روزانہ کی زندگی میں ملتی ہیں۔ امتحان گاہ میں ایک لڑکا نقل کرتا ہوا پکڑا گیا، اس کی کاپی مسترد کردی گئی، اور آئندہ امتحان میں شرکت کرنے سے اسے روک دیا گیا، تو امتحانات کے منتظمین اس پر بس نہیں کرتے، بلکہ یہ اعلان تیار کرتے ہیں کہ فلاں طالب علم نقل کرتا ہوا پکڑا گیا ہے، اس لئے اس کی کاپی مسترد کردی گئی ہے، اور اسے آئندہ ہونے والے امتحان میں شریک ہونے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ اعلان لے کر کوئی اُستاذ آتا ہے اور امتحان گاہ کے ہر کمرے میں باآوازِ بلند پڑھ کر سناتا ہے، تاکہ دیگر اُمیدوار قیاس کریں اور یہ سمجھیں کہ اگر نقل کرنے کی وہی علت جو طالب علم معہود میں پائی جاتی تھی، میرے اندر بھی پائی گئی تو مجھ پر بھی وہی حکم جاری ہوگا، یعنی میری کاپی مسترد کردی جائے گی، اور آئندہ ہونے والے امتحانات میں شرکت سے روک دیا جاؤں گا۔

علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ:

ثم ذلك المعنى نوعان: جلي وخفي. ويوقف على الجلي باعتبار الظاهر، ولا يوقف على الخفي إلّا بزيادة التأمل وهو المراد بقوله "فَاعْتَبِرُوْا" وبعدما ثبت لزوم اعتبار ذلك المعنى بالنص وإثبات الحكم في كل محل قد وجد فيه ذلك المعنى يكون إثباتًا بالنص لا بالرأي وإن لم يكن صيغة النص متناولا. ألا ترى أن الحكم بالرجم على ماعز لم يكن حكمًا على غيره باعتبار صورته ولكن باعتبار المعنى الذي لأجله توجه الحكم عليه بالرجم كان ذلك بيانًا في حق سائر الأشخاص. (1)

(۱) أصول السرخسي: فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث. ج:۲ ص:۱۳۹

ترجمہ:- اس آیت سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ حکم علت سے ثابت ہوتا ہے، علت کی دو قسمیں ہیں، جلی اور خفی۔ جلی وہ ہے جو الفاظ کے ظاہری معنی سے معلوم ہو جائے۔ خفی وہ ہے جو الفاظ پر غور وفکر کے بعد سمجھ میں آئے۔ قیاس میں حکم کا اطلاق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اصل منصوص حکم کا اطلاق کرنا، اس کو رائے نہیں کہا جا سکتا۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو زِنا کی سزا میں رجم کرنے کا ایک انفرادی واقعہ تھا، لیکن اس کی علت نکال کر اس حکم کو عمومی بنا دیا گیا۔

صدر الشریعہ علامہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں کہ:

اعتبار کے دو مفہوم ہیں، نصیحت حاصل کرنا اور قیاس کرنا، پہلا مفہوم آیت کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ دوسرا مفہوم الفاظ سے اشارۃً نکلتا ہے، جس کو دلالۃ النص کہتے ہیں، اس آیت سے اللہ تعالیٰ کا منشا یہ ہے کہ ہمیں نہ صرف پچھلی قوموں کے تاریخی حالات وواقعات کا علم ہو، بلکہ ہمیں ان کے عروج وزوال کے اسباب بھی معلوم کرنے چاہئیں۔ [1]

اس لئے بعض علمائے اُصول نے اس آیت سے یہ اُصول مستنبط کیا ہے:

إن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا في الأحكام الشرعية. [2]

ترجمہ:- حکم کی علت کا علم خود حکم کے علم کا موجب ہوتا ہے، یہی صورت شرعی اَحکام کی بھی ہے۔

علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) نے دو آیتوں کا اضافہ کیا ہے:

---

(۱) التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح: الرکن الرابع القیاس، ج:۲ص:۱۰۹

(۲) التقریر والتحبیر: الباب الخامس فی القیاس، مسألہ تکلیف المجتہد بطلب المناط. ج:۳ص:۳۴۵

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (الرعد)

ترجمہ:- اور ان باتوں میں ان لوگوں کے لئے نشانیاں (دلائل) ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرۃ)

ترجمہ:- اور اے عقل والو! اس حکمِ قصاص میں تمہاری زندگی اور بقا ہے، اُمید ہے کہ تم لوگ ناحق کی خون ریزی سے پرہیز کرو گے۔

ان آیات میں خدا کی نشانیوں اور اَحکامِ خداوندی میں غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے، قصاص سے بظاہر ایک جان تلف ہوتی ہے، لیکن اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قصاص انسانی زندگی کی بقاء کا سبب ہے۔ اس آیت میں جو اسرار ورُموز اور علم وحکمت کے خزانے پنہاں ہیں، وہ بغیر تدبر وتفکر کے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ (۱)

علّامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے بعض فقہاء کا مندرجہ ذیل آیات سے استدلال بھی نقل کیا ہے:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ (البقرۃ:۲۶)

ترجمہ:- ہاں واقعی اللہ تعالیٰ اس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال بیان کرے، خواہ وہ مچھر کی ہو، یا اس سے بڑھ کر کسی چیز کی۔

قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ (یٰس:۷۸،۷۹)

ترجمہ:- کہتا ہے کہ ان ہڈیوں کو جو بالکل بوسیدہ اور پُرانی ہوچکی

---

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: باب القياس ثبوت القياس وأنواعه ج:۳ ص:۲۷۷

ہوں، کون زندہ کرے گا؟ آپ کہہ دیجئے: ان ہڈیوں کو وہی زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا ہے۔

اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ٦٧١ھ) فرماتے ہیں:

ففی هٰذا دلیل علیٰ صحة القیاس لأن الله جلّ وعزّ احتج علیٰ منكري البعث بالنشأة الأولىٰ: قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ۝

ترجمہ:- پس اس میں قیاس کے حجّت ہونے کی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بعث بعد الموت کے منکرین پر بدءِ اوّل سے حجّت قائم کی ہے اور فرمایا: قَالَ مَنْ يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ۝۔ (۱)

اس آیتِ کریمہ پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں:

فیه من أوضح الدلیل علیٰ أن من قدر علی الإبتداء كان اقدر علی الإعادة إذ كان ظاهر الأمر أن إعادة الشيء أيسر من ابتدائه فمن قدر على الإنشاء ابتداء فهو على الإعادة أقدر فيما يجوز عليه البقاء وفيه الدلالة علیٰ وجوب القياس والإعتبار لأنه ألزمهم قياس النشأة الثانية علی الأولیٰ۔ (۲)

ترجمہ:- اس آیت میں سب سے واضح دلیل یہ ہے کہ جو ذات کسی عمل کو اِبتداءً کرنے پر قدرت رکھتی ہے، وہ (برباد ہوجانے کے بعد) اسے دوبارہ بنادینے پر بدرجۂ اَولیٰ قادر ہوگی، کیونکہ یہ تو ظاہر

---

(۱) تفسیر قرطبی، سورۃ یٰس، آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج:۱۵ ص:۵۸

(۲) أحکام القرآن، سورۃ یٰس، آیت نمبر ۷۸ کے تحت، ج:۳ ص:۴۹۴

ہے کہ کسی شے کا اِعادہ اس کی اِبتدا کرنے سے زیادہ آسان ہوتا ہے،
لہٰذا جو ذات اِبتدا پر قادر تھی، وہ اِعادہ پر اس سے زیادہ قادر ہوگی،
جس پر اس کی بقاء کا انحصار ہے۔ اور اسی آیت میں قیاس واعتبار کے
واجب ہونے کی دلیل بھی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کُفّار پر لازم کیا
کہ وہ نشأۃِ ثانیہ کو نشأۃِ اُولیٰ پر قیاس کریں۔

إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاۤئِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ
الْفَحْشَاۤءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ۝ (النحل)

ترجمہ:- یقیناً اللہ انصاف، بھلائی اور قرابت داروں کے ساتھ
سلوک کرنے کا حکم دیتا ہے اور بے حیائی اور نامعقول کاموں کو اور
تعدی اور سرکشی کو منع کرتا ہے، تم لوگوں کو اللہ تعالیٰ اس لئے نصیحت
کرتا ہے تا کہ تم نصیحت قبول کرو۔

پہلی دو آیتوں میں مچھر اور بوسیدہ ہڈیوں کا ذِکر ہے، اس سے دو چیزوں کے درمیان مشابہت اور مماثلت کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح تیسری آیت میں عدل قائم کرنے کا حکم ہے۔ عدل کے معنی دو مساوی چیزوں کو مساوی کرنا ہے۔ قیاس میں بھی مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان اشتراکِ علت کی بنا پر دونوں پر ایک ہی حکم لگایا جاتا ہے۔

واستدل أيضًا بقوله تعالى: إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ اَنْ يَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا
بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا۔ قال: لأن القياس تشبيه الشيء بالشيء.
فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو من لا يخلو من الجهالة
والنقص أجوز واستدل غيره أيضًا بقوله تعالى: قَالَ مَنْ
يُّحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيْمٌ۝ واستدل ابن تيمية على ذلك

بقوله تعالى: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ. وتقريره أن العدل هو التسوية. والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم. فيتناوله عموم الآية.[1]

حجیتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے ایک آیت بھی کافی تھی، اتنی آیات کو اِستدلال میں پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ منکرینِ قیاس کی طرف سے حجیتِ قیاس پر سخت اعتراض کئے گئے ہیں، وہ قیاس کو دلیلِ شرعی نہیں مانتے تھے، اس لئے فقہائے اہلِ سُنّت نے قیاس کی حُجّت کو ثابت کرنے کے لئے استقصاء سے کام لیا ہے۔ فقہِ اسلامی کے تشکیلی دور میں جو اہل الرائے اور اہل الظاہر کے دو اِنتہاپسندانہ رُجحانات پائے جاتے تھے، قیاس ان کے درمیان ایک معتدل راستہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اِمام شافعی رحمہ اللہ نے حجیتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیئے تھے، منکرین ان سے مطمئن نہیں ہوسکے، اس لئے متاخرین فقہاء نے اس کی تائید میں مزید آیات اور اَحادیث پیش کیں۔ مذکورہ بالا آیات حجیتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے نص کا حکم نہیں رکھتیں، ان آیات کے مضامین سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اِستنباطِ اَحکام میں شخصی رائے، تفکر و تدبر، فہم و بصیرت اور ذہنی قوتوں کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے۔ اَحکام کے اِستخراج کے لئے نصوص کو ان کے ظاہری معنی تک محدود نہیں کیا گیا، جیسا کہ اہلِ ظاہر کا موقف ہے۔ اِجتہادی مسائل میں کئی نقطہ ہائے نظر ہوسکتے ہیں، ان آیات سے اِجتہادی اُمور میں وسعتِ نظر اور رواداری کی تائید ہوتی ہے، اس قسم کے مسائل میں صرف ایک قول کو ہی صحیح قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے ان آیات سے قیاس کی حجیت پر فقہاء کے نقطہ ہائے نظر کو ذکر کرنے کے بعد ان پر تنقید کی ہے، کیونکہ ان سے اِشارۃً اس کی تائید ہوتی ہے، نہ کہ ظاہراً اور نہ نصاً۔ علمائے اُصول نے قیاس کی حجیت کو سُنّت سے بھی ثابت کیا ہے۔

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل الثاني في حجية القياس، ج: ۲ ص: ۹۹

حجیتِ قیاس پر چودہ اَحادیث سے اِستدلال

اِمام شافعیؒ کا حجیتِ قیاس پر حدیث سے اِستدلال

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر.[1]

ترجمہ:- جب کوئی حاکم کسی مسئلے میں فیصلہ دے اور اِجتہاد سے کام لے، اور اس کا فیصلہ دُرست ہو تو اس کو دہرا ثواب ملے گا۔ اور اس سے فیصلے میں غلطی ہو جائے تو تب بھی اس کو ثواب ملے گا۔

اِمام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہد پر جو چیز فرض ہے وہ حکمِ شرعی معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے، اس کوشش کے بعد نتیجہ صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی، مجتہد پر کوشش کرنا فرض ہے، حق تک پہنچنا فرض نہیں، اگر حق تک پہنچنا ضروری ہوتا تو مجتہد سے غلطی کی صورت میں اس کو ثواب نہ ملتا، بلکہ منطقی طور پر اس کو اس پر سزا ملنی چاہئے تھی۔ نماز کے لئے سمتِ کعبہ تلاش کرنے کی کوشش (تحری) فرض ہے نہ کہ صحیح سمتِ کعبہ دریافت کرنا۔ اسی طرح اِجتہادی اُمور میں کوشش فرض ہے، نہ کہ حق تک پہنچنا۔

علّامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیتِ قیاس پر سات اَحادیث سے اِستدلال

کچھ اَحادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرعی اَحکام مستنبط کرنے کے لئے رائے

(۱) الرسالة: باب الاجتهاد ج:۱ص: ۴۹۴

وقیاس سے کام لیا جاسکتا ہے، بعض اَحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو اُمور میں مشابہت کی بنا پر بعض اَحکام صادر فرمائے۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ اور دیگر علمائے اُصول نے اس موضوع پر کثرت سے اَحادیث نقل کی ہیں، جن کا اِحاطہ ممکن نہیں، اس لئے ہم یہاں چنداَحادیث پر اِکتفاء کرتے ہیں۔

ا۔حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعض اہم دِینی اُمور میں صحابہ کرامؓ سے مشورہ فرماتے تھے۔ صحابہؓ سے دِینی اُمور میں مشورہ لینا خود اس بات کی دلیل ہے کہ شرعی اَحکام میں شخصی رائے اور عقل وفہم سے کام لیا جاسکتا ہے۔ اَذان اور غزوۂ بدر کے قیدیوں کا معاملہ، اور ایسے ہی متعدّد اُمور میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے مشورہ فرمایا۔ انہوں نے آپ کو اپنی اپنی رائے سے مطلع فرمایا۔

ومما يدل على ذلك من جهة السُّنّة أن النبي صلى الله عليه وسلم شاور الصحابة في أسرى بدر في قتلهم أو فدائهم. فأشار عليه أبوبكر الصديق رضي الله عنه بالفداء، وأشار عمر رضي الله عنه بالقتل. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أما أنت يا أبابكر، فأشبهت إبراهيم عليه السلام. فإنه قال: فَمَنْ تَبِعَنِيْ فَإِنَّهٗ مِنِّيْ ۚ وَمَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ وأما أنت يا عمر، فإنك أشبهت نوحًا عليه السلام، قال: وَقَالَ نُوْحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ دَيَّارًا۔ ووافق رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه، فمن عليهم وأخذ الفداء، وكان ذلك شيئًا من أمر الدّين، ولو كان هناك نص من الله تعالى في أحد الحكمين لما شاور فيه أحدًا........ ومنه: حديث قصة الأذان، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم اهتم للصلاة كيف يجمع لها الناس، فقيل له: يا رسول الله! انصب راية عند حضور الصلاة

فإذا رأوها آذن بعضهم بعضًا۔ فلم يعجبه۔ وذكروا له شبور اليهود فلم يعجبه۔ وقال: هٰذا من أمر اليهود۔ وذكروا له الناقوس فقال: هو من أمر النصارىٰ۔ ثم أرى عبدالله بن زيد الأذان فجاء فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم فقال: لقّنها بلالًا۔ فشاور النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه فى جهة إعلام الناس بالصلاة۔ فاجتهد قوم فى الراية، وقوم فى الشبور، وقوم فى الناقوس ولم يعنفهم النبى صلى الله عليه وسلم فى اجتهادهم۔

۲۔ بنوقریظہ کا معاملہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کے سپرد فرمایا، اور انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ان کے مَردوں کو قتل کر دیا جائے اور عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فیصلے کی توثیق فرمائی:

ومن ذلك تحكيم النبى صلى الله عليه وسلم سعد بن معاذ فى بنى قريظة ليحكم فيهم بما يراه صلاحًا۔ فحكم فيهم بقتل الرجال وسبى الذرية، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: حكمت بحكم الله تعالىٰ من فوق سبع سماوات۔

۳۔ حدیبیہ کے معاہدے میں سہیل بن عمرو کی طرف سے اِصرار تھا کہ ''محمد رسول اللہ'' کی جگہ ''محمد بن عبداللہ'' لکھا جائے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہی الفاظ لکھنے کا حکم دیا، لیکن انہوں نے آپ کے ادب واحترام کے پیشِ نظر اس حکم کی تعمیل نہیں کی، اور آپ نے بھی اس پر کوئی اِعتراض نہیں کیا:

ومن ذلك أيضًا أن النبى صلى الله عليه وسلم لما أمر بكتب الكتاب يوم الحديبية، بينه وبين سهيل بن عمرو، وكان الكاتب على بن أبى طالب رضى الله عنه كتب: هٰذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله وسهيل بن عمرو۔ فقال سهيل: لو علمنا أنك

رسول الله ما كذبناك ولكن اكتب: هٰذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله. فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: امح رسول الله واكتب محمد بن عبدالله. فقال عليؓ: ما كنت لأمحوها. فمحاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر على علي اجتهاده في ترك محوها. لأنه لم يقصد به مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما قصد تعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم وتبجيل ذلك الإسم.

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کسی شخص کو اپنا جانشین نامزد نہیں فرمایا، بلکہ اس کا اِنتخاب اُمتِ مسلمہ کی صوابدید پر چھوڑ دیا، اس سے ظاہراً آپ کی مُراد یہی ہوگی کہ مسلمان اپنی رائے اور باہمی مشورے سے کسی اہل شخص کو اپنا خلیفہ بنائیں اور آئندہ بھی ایسا کرتے رہیں۔

أجمعت الصحابة على جواز الشورى، لأن الشورى لا تجوز فيما يكون فيه نص من الرسول صلى الله عليه وسلم فثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أبي بكر، ولا على غيره في الإمامة. وأنه وكّلهم إلى اجتهادهم في عقد الإمامة لمن يرونه أهلًا لها، وصلاحًا للكافة. وعلمنا حين عقدوها لأبي بكر باجتهادهم أنهم لم يفعلوه إلّا وقد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم أن عليهم نصب إمام باجتهاد آرائهم.

۵۔ ایک سفر میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا ہار گم ہوگیا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ صحابہؓ کو یہ ہار تلاش کرنے کے لئے بھیجا، اس وقت تیمّم کی آیت نازل نہیں ہوئی تھی، جب نماز کا وقت ہوا تو انہوں نے بے وضو ہی نماز پڑھ لی کیونکہ پانی کہیں موجود نہیں تھا، یہ انہوں نے اپنی رائے اور اِجتہاد سے کیا تھا۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا

علم ہوا تو آپ نے نہ کوئی سرزنش فرمائی اور نہ ہی ان کو قضا نماز پڑھنے کا حکم دیا:

ومن ذلك حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أسيد بن حضير وأناسًا معه في طلب قلادة أضلتها عائشة فحضرت الصلاة فصلوا بغير وضوء، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فأنزلت آية التيمم فلم يعنفهم النبي صلى الله عليه وسلم على صلاتهم بغير وضوء، إذ لم يكن أنزل عليهم التيمم فصلوا باجتهادهم كذلك، ولم يؤمروا بالإعادة.

۶۔ ایک دفعہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے جگانے کی غرض سے حاضر ہوئے، اور آپ کو سوتا ہوا پا کر یہ الفاظ کہے: ''الصلاة خير من النوم'' (نماز نیند سے بہتر ہے!)۔ آپ نے یہ الفاظ پسند فرمائے اور حکم دیا کہ ان کو فجر کی اَذان میں شامل کرلیا جائے:

ومنه ما روي عن سعد القرظ، وسعيد بن المسيّب أن بلالًا أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليؤذنه بصلاة الفجر فقيل: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم. فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خيرٌ من النوم! فأقرت في تأذين الفجر، وكان قول بلال ذلك باجتهاد منه۔

۷۔ ایک مشہور حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا، اور آپ نے آخر میں یہ سوال کیا کہ اگر قرآن وسنّت میں کوئی حکم نہ ملے تو وہ کیا کریں گے؟ انہوں نے جواب دیا: ''أجتهد برأي'' یعنی میں اپنی رائے سے اِجتہاد کروں گا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایسے مسائل میں جن کے بارے میں کوئی نص نہ ہو، رائے سے اِجتہاد کرنے کی اجازت دے دی:

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي؛ قال: بكتاب الله عزّ وجلّ! قال: فإن لم تجد في كتاب الله؛ فقال: بسُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم! قال: فإن لم يكن في سُنّة رسول الله؛ قال: أجتهد رأيي. فقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسول الله لما يحبّه رسول الله. فأجاز له الإجتهاد فيما لا نص فيه.

علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ یہ اور اسی طرح کی متعدّد احادیث پیش کر کے فرماتے ہیں:

وقد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى إباحة المعالجة واستعمال الطب والأودية اخبار كثيرة وطريق ذلك كله (الإجتهاد والرأى) فهذه الأخبار على اختلاف متونها وطرقها توجب التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم فى إباحة الإجتهاد فى أحكام الحوادث وهى وإن كان كل واحد منها وأردا من طريق روايات الافراد وإنها فى حيز التواتر من حيث يمتنع فى العادة أن يكون جمعيها كذبا أوغلطا أووهما.[1]

ترجمہ:- علاج کی اجازت اور طب اور اُدویہ کے استعمال کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اگرچہ ان احادیث کے متون اور اَسانید میں اختلاف ہے، لیکن ان سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے

(١) الفصول فى الأصول: الكلام فى إثبات القياس والإجتهاد باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس فى أحكام الحوادث ج: ٤ ص: ٣٣-٣٦

نئے پیش آنے والے واقعات سے متعلق اَحکام میں اِجتہاد کی اجازت دی ہے۔ ان میں سے ہر روایت اِنفرادی طور پر خبرِ واحد ہے، لیکن مجموعی طور پر یہ متواتر ہیں، اس لئے کہ عادۃً یہ ناممکن ہے کہ یہ ساری احادیث جھوٹ، غلطی اور وہم پر مبنی ہوں۔

٨- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء، قال: أقضي بكتاب الله! قال: فإن لم تجد في كتاب الله؛ قال: فبسُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم! قال: فإن لم تجد في سُنّة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؛ قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسول الله لما يرضى رسول الله۔ (١)

ترجمہ:- جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجنے کا اِرادہ فرمایا، تو ان سے دریافت فرمایا کہ جب تمہارے سامنے مقدمات آئیں گے تو تم فیصلے کس طرح کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے ذریعے فیصلہ کروں گا! آپ نے دریافت فرمایا کہ اگر تم اس معاملے کے بارے میں کتابُ اللہ میں کچھ نہ پاؤ تو کیا کرو گے؟ انہوں نے عرض کیا کہ پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ (اگر بالفرض) وہ

(١) سنن أبي داؤد كتاب الأقضية، باب إجتهاد الرأي في القضاء، ج:٣ ص:٣٠٣، رقم الحدیث: ٣٥٩٢

معاملہ سُنّتِ رسول میں بھی نہ ملے اور نہ کتاب اللہ میں، تب تم کیا کرو گے؟ حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اس وقت میں اپنی رائے سے اِجتہاد کروں گا! اور ایسا کرنے میں کسی قسم کی کوتاہی نہ برتوں گا۔ (اس وقت) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دستِ مبارک (شاباشی دینے کے انداز میں) حضرت معاذؓ کے سینے پر مارا اور اِرشاد فرمایا: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں، جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس بات کی توفیق عطا فرمائی جسے اللہ کا رسول پسند کرتا ہے۔

یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ بخوبی جانتے تھے کہ انسانی معاشرہ ترقّی پذیر ہے، زمانہ جُوں جُوں آگے بڑھتا جائے گا، نئے نئے مسائل جنم لیتے رہیں گے، اور دِینِ اسلام کے حاملین کو قرآن وسُنّت کی روشنی میں ان مسائل کو حل کرنا ہوگا، یہ دِین جامد نہیں ہے، اسے تو قیامت تک کے لئے باقی رہنا اور اِنسانیت کے مسائل کو حل کرنا ہے۔ زمانی اور مکانی طور پر تبدیلیوں کے اِمکانات لامتناہی ہیں، لہٰذا ان لامتناہی اِمکانات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے کہ قانون کو مؤثر اور قابلِ عمل دِکھایا جائے۔ اس کا بہترین ذریعہ قیاس ہے، اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے نظریات کو سراہا اور اسے ''لما یرضی رسول الله'' کے عین مطابق قرار دیا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحتاً قیاس کا ثبوت

صحیح روایات میں ہے کہ اکثر مواقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود قیاس فرما کر اُمّت کے لئے نمونۂ عمل قائم فرمایا۔ ''صحیح بخاری'' میں روایت ہے:

۹- عن ابن عباس رضی الله عنهما أن امرأة من جهينة جاءت إلى

النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: إن أمی نذرت أن تحج فلم تحج حتّٰی ماتت، أفأحج عنها؟ قال: نعم حجی عنها! أرأیت لو کان علیٰ أمك دَین أکنت قاضیة اقضوا اللہ فاللہ أحق بالوفاء۔[1]

ترجمہ:- حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ قبیلۂ جہینہ کی ایک عورت نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ میری والدہ نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی، لیکن وہ حج نہ کرسکی اور فوت ہوگئی، کیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہاں تُو اس کے بدلے حج کرلے! اچھا یہ تو بتا کہ اگر تیری والدہ پر قرض ہوتا تو کیا اس قرض کو ادا کرتی (یا نہیں؟) جب یہ بات ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس کا قرض ادا کیا جائے (یعنی نذر پوری کی جائے)۔

اس روایت پر غور فرمائیں! تساوی فی العلۃ کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج منذور کو قرض پر قیاس فرما کر عملاً ایک لائحۂ عمل پیش فرمادیا۔

١٠- عن أبی هریرة أن أعرابیًا أتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إن امرأتی ولدت غلامًا أسود وإنی أنکرته، فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هل لك من إبل؟ قال: نعم! قال: فما ألوانها؟ قال: حُمر! قال: هل فیها من أورق؟ قال: إن فیها لورقا! قال: فأنی تری ذلك جاءها؟ قال: یا رسول اللہ!

(١) صحیح البخاری: کتاب الحج، باب الحج والنذور عن المیت، ج:٣ ص:١٨، رقم الحدیث: ١٨٥٢

عرق نزعها۔ قال: ولعل هٰذا عرق نزعه ولم يرخص له في الانتفاء منه۔[1]

ترجمہ:- حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچے کو جنم دیا ہے (حالانکہ میں گورا چٹا آدمی ہوں، اور وہ خود بھی گوری ہے، دوسرے لفظوں میں اس نے شک کا اِظہار کیا)۔ آپ نے اس سے سوال فرمایا: کیا تیرے پاس اُونٹ ہیں؟ اس نے کہا: جی ہاں! آپ نے دریافت فرمایا: ان کے کون کون سے رنگ ہیں؟ اس نے کہا: سُرخ! آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا ان میں کوئی خاکستری رنگ کا بھی ہے؟ اس نے عرض کیا: جی ہاں! آپ نے دریافت فرمایا کہ اس کے بارے میں تیرا کیا خیال ہے کہ وہ کہاں سے آ گیا؟ اس نے جواب دیا کہ ممکن ہے کہ کسی رَگ کے فساد کی وجہ سے ایسا ہوگیا ہو! تب آپ نے ارشاد فرمایا کہ: وہی رَگ کا فساد یہاں بھی تو پایا جاسکتا ہے! (لہٰذا تم اپنی بیوی پر بدگمانی نہ کرو)۔

اس روایت میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نومولود کے سیاہ رنگ ہونے کو اُونٹ کے خاکستری ہونے پر قیاس فرمایا، اور تساوی فی العلۃ کی بنا پر مقیس علیہ کا حکم جاری فرمادیا۔

وہ اَحادیث جن میں مماثلت کی بنیاد پر اَحکام مستنبط کئے گئے

اب ہم ذیل میں ایسی اَحادیث پیش کرتے ہیں جن میں دو چیزوں کے درمیان

(۱) صحیح البخاري: كتاب الإعتصام بالكتاب والسُّنّة. باب من شبه أصلا معلوما بأصل مبين، ج:۹ ص:۱۰۱، رقم الحدیث: ۷۳۱۴

مماثلت کی بنیاد پر احکام مستنبط کئے گئے ہیں، اور ان سے یہ حکم نکلتا ہے کہ جو حکم کسی چیز کی نظیر کا ہے، وہی اس چیز کا ہے۔

۱۱۔ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھے بیوی کے ساتھ صحبت کرنے پر بھی ثواب ملتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ کیا اپنی خواہشاتِ نفس (شہوت) پوری کرنے پر بھی ہمیں ثواب ملتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اگر تم سے کوئی حرام فعل سرزد ہوتا تو کیا تم گنہگار نہ ہوتے؟ میں نے جواب دیا کہ ضرور ہوتے! اس پر آپ نے فرمایا کہ نیکی کرنے پر تو ثواب کی اُمید رکھتے ہو، کیا برائی سے بچنے پر ثواب کی اُمید نہیں رکھتے؟ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شر کو خیر پر قیاس فرمایا، اور یہ اُصول بتایا کہ: ''حکم الشیء حکم نظیرہ۔''

هو مباضعتك امرأتك صدقة. قال: قلت: يا رسول الله! أنأتي شهوتنا ونؤجر؟ قال: أرأيت لو جعلتموها في حرام أكنتم تأثمون؟ قلت: نعم! قال: افتحتسبون بالشر، ولا تحتسبون بالخير؟ فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودله بذكر المحظور على ما قابله من المباح، وأعلمه أن حكم الشيء حكم نظيره.[1]

یہ روایت ان کتبِ حدیث میں موجود ہے:

مسند أحمد: مسند الأنصار، حديث أبي ذر الغفار، ج:۵ ص:۲۹۱، رقم الحدیث: ۲۱۳۶۳

السنن الكبرىٰ للبيهقي: كتاب الوكالة، باب فضل النيابة عمن لا يهدي، ج:۶ ص:۱۳۵، رقم الحدیث: ۱۱۴۴۰

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج:۴ ص:۴۷

۱۲۔ ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میرے والد بہت بوڑھے ہیں، وہ حج نہیں کرسکتے، کیا ان کی طرف سے میں حج کرسکتا ہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا کہ اگر تیرے والد پر قرض ہوتا تو کیا تُو اس کو اَدا کرتا؟ اس نے جواب دیا: جی ہاں! آپ نے فرمایا کہ تُو اس کی طرف سے حج کر!

ومنه حديث ابن عباس أن رجلًا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن أبي شيخ كبير لم يحج، أفأحج عنه؟ قال: أرأيت لو كان على أبيك دَين، أكنت تقضيه؟ قال: نعم! قال: فحج عنه.[1]

یہ روایت ان کُتبِ حدیث میں موجود ہے:

سنن النسائي: كتاب مناسك الحج، تشبيه قضاء الحج بقضاء الدَّين، ج:۵ ص:۱۱۸، رقم الحدیث:۲۶۳۹

صحيح ابن حبان: باب الحج والإعتماد عن الغير، ذكر الإخبار عن جواز حج الرجل عن المتوفى، ج:۹ ص:۳۰۵، رقم الحدیث:۳۹۹۲

۱۳۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک بار روزے کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جیسے روزے کی حالت میں پانی سے کلّی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح بوسہ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں:

ومنه حديث عمر قال: هششت فقبلت وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله! صنعت اليوم أمرًا عظيمًا، قبلت وأنا صائم. قال: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به!

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس في أحكام الحوادث، ج:۴ ص:۴۸، ۴۹

قال: ففيم إذا فقايسه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورده إلى نظيره۔

یہ روایت ان کتبِ حدیث میں موجود ہے:

صحيح ابن خزيمة: كتاب الصيام، باب تمثيل النبي صلى الله عليه وسلم قبلة الصائم بالمضمضة، ج:۳ص:۲۴۵، رقم الحديث:۱۹۹۹

مسند أحمد: مسند عمر بن الخطاب، ج:۱ص:۲۸۶، رقم الحديث:۱۳۸

۱۴۔ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے جوٹھے پانی سے وضو کرنے کی اجازت دی، اور اس کا سبب یہ بتایا کہ بلّی ان جانوروں میں سے ہے جو کثرت سے گھروں میں آتی جاتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کے جوٹھے کی طہارت کا حکم قرآن مجید کی اس آیت پر قیاس کر کے دیا تھا:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ۚ (النور:۵۸)

ترجمہ:- ان اوقات کے علاوہ نہ تم پر گناہ ہے، اور نہ ان لونڈی، غلاموں اور لڑکوں پر کوئی گناہ ہے، کیونکہ یہ لوگ خدمت کی غرض سے بکثرت تمہارے پاس آتے جاتے ہیں، کوئی کسی کے پاس، اور کوئی کسی کے پاس۔

نحو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في الهرة إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات، وإنها من ساكني البيوت واعتبر أصحابنا هذا المعنى في نظائره من الفأرة والحية ونحوهما، مما لا يستطاع الإمتناع من سؤره لأن قوله: من الطوافين عليكم۔[1]

---

(۱) الفصول في الأصول: باب ذكر ما يمتنع فيه القياس، فصل، ج:۴ص:۱۲۲

اس آیت کی رُو سے تین ممنوعہ اوقات کے علاوہ لونڈی، غلاموں اور بچوں کو گھر میں ہر وقت آنے جانے کی اجازت ہے، انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں، کیونکہ کام کاج سے وہ بار بار آتے جاتے ہیں، عدمِ اِستئذان کا سبب طواف (گھر میں بار بار آنا جانا) ہے۔ اس آیت سے اِستدلال کرتے ہوئے علامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اِشتراکِ علت کی بنا پر ایک واقعے سے متعلق حکم کا اِطلاق دوسرے پر بھی ہوسکتا ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن مسائل کے بارے میں اَحکام موجود نہ ہوں، قیاس کرنے کی تعلیم دی ہے:

وقال عليه السلام: الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوافين عليكم والطوافات. وهذا تعليم للقايسة باعتبار الوصف الذي هو مؤثر في الحكم. فإن الطوف مؤثر في معنى التخفيف، ودفع صفة النجاسة لأجل عموم البلوى والضرورة. فظهر أنه علمنا القياس والعمل بالرأي كما علمنا أحكام الشرع. ومعلوم أنه ما علمنا ذلك لنعمل به في معارضة النصوص، فعرفنا أنه علمنا ذلك لنعمل به فيما لا نص فيه۔ (۱)

مذکورہ بالا اَحادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اُمور میں خود بھی قیاس سے کام لیا تھا۔

صحابہ کرامؓ نے خلافت کو اِمامت پر قیاس کیا

صحابہ کرامؓ جو نبوّت کے مزاج شناس اور دِین کی رُوح سے آشنا تھے، قیاس کو حُجتِ شرعی سمجھتے تھے، اور جن جن اَحکام میں انہیں قرآن وسُنت سے نصوص نہیں ملتے، قیاس کرتے تھے۔

(۱) أصول السرخسي: باب: الكلام في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فصل في حدوث الخلاف بعد الإجماع باعتبار معنى حادث، ج:۲ ص:۱۱٦

۱۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا مسئلہ اُٹھا تو انہوں نے خلافت کو اِمامتِ صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دِین کے لئے پسند فرمایا، کیا ہم انہیں اپنی دُنیا کے لئے پسند نہ کریں!

إن الصحابة أجمعت على إمامة أبي بكر من طريق الإجتهاد حتّٰى قال جماعة منهم: رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا۔ (۱)

فقال: مروا أبابكر أن يصلي بالناس. في شرح السُّنّة فيه دلالة على أن أبا بكر أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأولاهم بخلافته كما قالت الصحابة رضيه لديننا أفلا نرضاه لدنيانا۔ (۲)

۲۔ صحابہ کرامؓ نے حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کو بھی رسالت پر قیاس کیا، اور مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد کیا۔ مانعینِ زکوٰۃ کا دعویٰ تو یہی تھا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کے حق دار صرف رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، کیونکہ ان کی دُعا زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے باعثِ سکون ہے، قرآنِ کریم میں ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ (التوبۃ:۱۰۳)

ترجمہ:- آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لیجئے، اس کے ذریعے

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع المسألة الثامنة عشرة ج:۱ ص:۲۶۴

(۲) مرقاة المفاتيح: كتاب الصلاة باب ما على المأموم من المتابعة وحكم المسبوق ج:۳ ص:۸۷۷

آپ انہیں پاک صاف کردیں گے، اور آپ ان کے لئے دُعا کیجئے،
بلاشبہ آپ کی دُعا ان کے حق میں باعثِ تسکین ہے۔

مانعینِ زکوٰۃ نے اسی آیت سے اِستدلال کیا تھا جسے ”کلمة حق أريد به الباطل“ کہا جاتا ہے۔ تو تمام صحابہ کرامؓ نے ان کے اس اِستدلال کو ٹھکرا دیا، اور آخر کار سب نے انہیں کافر قرار دے کر ان سے جہاد کرنے کا فیصلہ کیا۔ گویا صحابہ کرامؓ نے صدیقِ اکبرؓ کی خلافت کو رِسالت پر قیاس کیا، اور اس قیاس کو حُجتِ شرعیہ کا درجہ دیا۔

أجمعت الصحابة على خلافة أبي بكر وقتال مانعي الزكاة۔ [1]

فانهم اتفقوا على قتال مانعي الزكاة بطريق الإجتهاد حتّٰى قال أبوبكر والله لا فرقت ما جمع الله قال الله: أقيموا الصلوٰة واٰتوا الزكوٰة۔ [2]

حجیتِ قیاس پر حضرت عمرؓ کے قول سے اِستدلال

صحابہ کرامؓ نے اسی پر بس نہیں کیا، بلکہ خلفائے راشدینؓ نے اپنے عمّال کو قیاس کرنے کی طرف رغبت دِلائی۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا، اس میں تحریر فرمایا:

الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سُنّة النبي صلى الله عليه وسلم ثم أعرف الأشباه والأمثال

(۱) التقرير والتحبير: الباب الرابع في الإجماع مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي. ج:۳ ص:۱۱۴

(۲) الإحكام في أصول الأحكام: الأصل الثالث في الإجماع المسألة الثامنة عشرة ج:۱ ص:۲۰۰

فقس الأمور عند ذلك بنضائرها واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق۔[1]

ترجمہ:- خُوب سمجھ لو! جو چیز تیرے دِل میں کھٹک اور اُلجھن پیدا کرنے لگے، اور اس کا ذِکر نہ تو کتابُ اللہ میں ہو، اور نہ سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں، اس پر اچھی طرح سوچ بچار کرنا، پھر اس سے مشابہت رکھنے والے حالات کو سامنے رکھنا، اس کی مثالیں تلاش کر کے ان کو ان مثالوں پر قیاس کرنا، اور اسی شق کو اِختیار کرنا جو اللہ کے حکم سے زیادہ قریب اور حق سے زیادہ مشابہ ہو۔

حجیتِ قیاس پر حضرت علیؓ کے قول سے اِستدلال

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے:

يعرف الحق بالمقايسة عند ذوي الألباب۔[2]

ترجمہ:- اہلِ عقل کے نزدیک قیاس کے ذریعے حق کو پہچانا جاتا ہے۔

علمائے اُصول نے صحابہؓ و تابعینؒ کے عمل سے بھی حجیتِ قیاس پر اِستدلال کیا ہے، ان کے نزدیک حجیتِ قیاس پر صحابہؓ کا اِجماع ہے، تابعینؒ اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں کا اس پر مسلسل عمل رہا ہے۔

علّامہ ابوبکر جصاصؒ کا حجیتِ قیاس پر آثارِ صحابہ سے اِستدلال

آثارِ صحابہ سے اِستدلال کرتے ہوئے علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے دو اُمور کی طرف خصوصیت سے توجہ دِلائی ہے:

---

(۱) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: الباب الثامن والثلاثون، ج:۷ ص:۱۴۶

(۲) الفقيه والمتفقه: باب القول في الإحتجاج لصحيح القياس ولزوم العمل به. ج:۱ ص:۴۷۶

اوّل یہ کہ کسی صحابی نے قیاس کا انکار نہیں کیا، نیز تشریعی اُمور میں ان میں سے کسی نے بھی رائے وقیاس سے کام لینے پر کسی پس وپیش اور تامل سے کام نہیں لیا۔ قیاس کی حجیت پر سارے صحابہؓ کا اِتفاق تھا۔ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ صحابہ کرامؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق ہی اِجتہادی اُمور میں رائے وقیاس سے کام لیتے ہوں گے، اگر آپ نے اس کی ممانعت کی ہوتی تو کبھی اس کی جرأت نہ کرتے۔

دوم یہ کہ حجیتِ قیاس پر صحابہؓ کا اِتفاق خود ایک حُجت ہے، اس سے اِنحراف کی اجازت نہیں۔ علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خط سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی اور اس سے یہ اِستدلال کیا ہے کہ قیاس کا استعمال اپنی فقہی اور فنی صورت میں صدرِ اِسلام سے ہی شروع ہوگیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو مخاطب کر کے اپنے خط میں فرماتے ہیں:

وقس الأمر عند ذلك.

ترجمہ:- کسی مسئلے میں خُوب غور وخوض کرنے کے بعد ایک مسئلے کو دوسرے مماثل مسئلے پر قیاس کرو۔

اس کے بعد علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے کثیر تعداد میں صحابہؓ کے آثار نقل کئے ہیں، اور ان سے وہ حجیتِ قیاس پر اِستدلال کرتے ہیں۔ [1]

صحابہ کرامؓ اور قیاس سے اِستنباط

۱۔ خلافت کا مسئلہ طے کرنے کے لئے جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سقیفہ بنوساعدہ میں جمع ہوئے، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کے لئے حضرت ابوبکر

---

(۱) دیکھئے تفصیلاً: الفصول في الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس في أحكام الحوادث ج: ۴ ص: ۶۲ تا ۶۷

رضی اللہ عنہ کا نام تجویز کرتے ہوئے قیاسی استدلال پیش کیا۔ قیاس یہ تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ شخصیت ہیں جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی اُمور میں اعتماد فرماتے ہوئے قیادت ان کے سپرد کردی، لہٰذا کیوں نہ ہم اپنے دُنیاوی معاملات کی قیادت بھی ان کے سپرد کردیں۔

یہ استدلال بڑا مضبوط تھا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس استدلال میں مضمر حقیقت کو پالیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو منصبِ امامت پر فائز کر کے یہ اشارہ دیا ہے کہ اُمت انہیں منصبِ خلافت کے لئے بھی منتخب کرلے، آپؓ موزوں ترین فرد ہیں، جن پر ہر لحاظ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مکمل اعتماد تھا:

إن الصحابة قدموا الصديق في الخلافة وقالوا رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا. فقاسوا الإمامة الكبرىٰ على إمامة الصلاة.(۱)

واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا.(۲)

۲۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح رحمہ اللہ سے فرمایا: کتاب اللہ میں جو چیز ظاہر ہو، اس کی بابت کسی سے سوال نہ کرنا، نہ ہو تو پھر سنت کو لینا، اس میں بھی نہ ملے تو قیاس کرنے میں پوری کوشش کرنا۔(۳)

---

(۱) إعلام الموقعين: القول في القياس ما أجمع الفقهاء عليه من مسائل القياس، ج:۱ ص:۱۶۰

(۲) مقدمة ابن خلدون: الفصل الثلاثون في ولاية العهد ج:۱ ص:۲۶۵

(۳) سير أعلام النبلاء: ترجمة: شريح القاضي، ج:۴ ص:۱۰۱

۳۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اجتہادی آرا میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً آپ نے شراب نوشی کی سزا تجویز کرتے ہوئے فرمایا کہ اس کی سزا قذف کے برابر ہونی چاہئے، اس لئے کہ جب انسان شراب نوشی کرتا ہے تو وہ نشے کی حالت میں اول فول بکتا ہے اور تہمت لگاتا ہے۔ شریعت نے تہمت پر اسّی (۸۰) کوڑوں کی سزا مقرر کی ہے، لہٰذا شراب نوشی کو قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسّی کوڑے مقرر کی گئی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے شراب نوشی کی سزا اسّی کوڑے مقرر کردی:

وأجمعوا فی زمن عمر علی حد شارب الخمر ثمانین بالإجتهاد حتی قال علیؓ: إنه إذا شرب سکر، وإذا سکر هذی، وإذا هذی افتری، فأری أن یقام علیه حد المفترین۔[1]

ومما علمنا وقوعه عن إجتهاد: حد الخمر ثمانین، وذلك ان عمر شاور الصحابة فی حد الخمر فقال علیؓ: إذا شرب سکر، وإذا سکر هذی، وإذا هذی افتری، وحد الفریة ثمانون۔[2]

۴۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بچپن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادۂ علم کا شرف حاصل رہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تربیت نے آپ میں ذہانت اور رائے کو استعمال کرنے کی بے پناہ صلاحیت پیدا کرتی تھی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فقہی آرا میں قیاسی استدلال کی بہت عمدہ مثالیں ملتی ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ جو شخص مُردے کو غسل

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام: الأصل الثالث فی الإجماع المسألة الثامنة عشرة ص:۲۶۵

(۲) الفصول فی الأصول: باب القول فیما یکون عند الإجماع ج:۳ ص:۲۷۹

دیتا ہے، اس پر غسل ضروری ہو جاتا ہے، اور جو جنازے کی چارپائی اُٹھاتا ہے، اس پر وضو لازم ہو جاتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنا تو فرمایا: کیا مسلمان مُردہ بھی بھلا ناپاک ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی لکڑی اُٹھاتا ہے تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ چونکہ یہ دونوں باتیں قیاس کے خلاف تھیں، اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کو قبول نہیں کیا۔ (۱)

فقہاء کے ہاں قیاس کا مقام اور قیاسی اِستنباط

دوسری اور تیسری صدی ہجری کے فقہاء نے قیاس کو زیادہ علمی اور منضبط انداز میں پیش کیا، اور اس کی حدود متعین کیں، خاص طور پر علت اور اس کے دریافت کرنے کے طُرق پر منطقی انداز سے جو بحث ہوئی ہے، اس کی وجہ سے قیاس کا اُسلوب ذہنی اور علمی اعتبار سے خُوب واضح ہوگیا، اور اس کو اِستدلال واِستنباط کے ایک اہم اُصول پر قبول نہ کرنے کی گنجائش نہیں رہی، قیاس کو ایک اُسلوب کے طور پر تقریباً تمام فقہی مکاتبِ فکر نے قبول کیا ہے۔

فقہائے اَحناف قیاس سے اس وقت کام لیتے ہیں جب کسی مسئلے میں قرآن وسُنّت خاموش ہوں۔ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ کو اپنے قیاس پر ترجیح دیتے تھے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ مکتبِ رسالت کے براہِ راست تربیت یافتہ تھے، ان کو دِین کا فہم حاصل تھا، اور ان کا فہمِ دِین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک ہی قابلِ اعتماد تھا، اس لئے اِمام ابوحنیفہؒ اور بعد والوں کے لئے صحابہؓ کے فتاویٰ اور متفقہ آراء حُجت ہیں۔

قیاس کے موضوع پر علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) نے بہت علمی انداز میں کام کیا ہے، مثلاً قیاس کی تفسیر وتشریح، اس کی شرائط وارکان، قیاس کا حکم اور اقسام وغیرہ۔

---

(۱) المحصول للرازی: الباب الثالث، مسألۃ فی عدالۃ الصحابۃ، ج:۴ص:۳۲۴

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے منکرینِ قیاس پر بہت مدلل گفتگو کی ہے، قیاس کو عقلی و نقلی دلائل سے ثابت کر کے بتایا ہے کہ مشترکہ علت کی بنا پر نص میں مذکورہ مسئلے کا حکم فرع پر نافذ کیا جا سکتا ہے، اس لئے کہ صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور ان کے بعد ائمہ وفقہاء نے قیاس کو اِستدلال واستنباطِ احکام کے لئے بطور دلیل استعمال کیا ہے۔

اِمام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) نے بھی قیاس کو اِستدلال و اِستنباطِ احکام کے لئے استعمال کیا ہے۔ "موطأ مالك" اور "المدوّنة الكبرىٰ" میں قیاس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ اِمام مالکؒ کے نزدیک قیاس کے لئے نصوص میں محض اشباہ ونظائر کا ہونا کافی ہے۔ ایک مرتبہ اِمام مالکؒ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر کوئی خاتون اپنے ایامِ حیض مکمل کر لے، لیکن اسے غُسل کے لئے پانی میسر نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ اِمام مالکؒ نے فرمایا: اسے تیمم کر لینا چاہئے، اس لئے کہ خاتون اس مَرد کی طرح ہے جو جنبی ہو اور اسے پانی میسر نہ ہو۔ مَردوں کے لئے تیمم کا حکم قرآن مجید میں موجود ہے، یوں اِمام مالکؒ نے حائضہ خاتون کی حالت کو جنبی مَرد کی حالت پر قیاس کیا۔

علّامہ ابوالولید سلیمان رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۴ھ) مالکی اُصولِ فقہ منضبط کرنے والے متقدمین میں نمایاں فقیہ ہیں۔ انہوں نے اُصولِ فقہ میں قیاس کو اُصول پر بیان کیا ہے: "ومذهب مالك القول بالقياس" اِمام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد پر مسئلہ حل کیا جا سکتا ہے۔

حنبلی فقہاء میں فقہ اور اُصولِ فقہ کو علمی انداز سے مدوّن کرنے کا سہرا علامہ ابنِ قدامہ رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۰ھ) کے سَر ہے، انہوں نے "روضة الناظر وجنة المناظر" کے نام سے کتاب مرتّب کی جو حنبلی اُصولِ فقہ میں اُمہاتِ کُتب میں شمار ہوتی ہے، انہوں نے اس کتاب میں قیاس پر تفصیل سے بحث کی ہے، اور قیاس کو اِجتہاد کے ایک اہم اُسلوب کے طور پر قبول کیا ہے۔ علّامہ ابنِ قدامہؒ کے بعد علّامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ

(متوفی ۷۲۸ھ) اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے فقہ حنبلی کے ارتقاء میں نمایاں کردار ادا کیا، یہ دونوں نامور فقیہ قیاس کو دلیل شرعی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔

حجیتِ قیاس کے عقلی دلائل

۱۔ علامہ محمد بن عبدالکریم الشہرستانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۸ھ) فرماتے ہیں:

إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات: مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعًا أيضًا انه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا ان الإجتهاد والقياس واجب الإعتبار حتّى يكون يصدد كل حادثة إجتهاد۔[1]

ترجمہ:- بے شک حوادث ووقائع، معاملات وعبادات لامحدود ہیں، اور ہم قطعی طور پر یہ بات جانتے ہو کہ ہر صورتِ حال کے بارے میں کوئی نص وقواعد نہیں ہیں، اور ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، اب صورتِ حال یہ کہ نصوص تو متناہی ہیں، اور وقائع لامتناہی، ظاہر ہے کہ کوئی متناہی چیز لامتناہی کا احاطہ نہیں کرسکتی، لہٰذا اب یہ بات یقینی طور پر واضح ہوگئی کہ اجتہاد اور قیاس کو واجب الاعتبار تسلیم کرنا ہی پڑے گا تاکہ ہرنئی صورتِ حال کے لئے نئے طور پر اجتہاد کیا جاسکے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام شرائع کا مقصد بندوں کی مصلحتوں کا تحفظ اور ان کی زندگی کو خبائث سے پاک کرنا ہے، اس لئے قانون سازی کے وقت قانون ساز

---

(۱) الملل والنحل: الفصل السابع، أهل الفروع، ج: ۲ ص: ۴

اِدارے کا یہ فرض ہے کہ بندگانِ خدا کی مصالح کو (جن کی درستی کی عقلِ سلیم تصدیق کرے) پیشِ نظر رکھے۔ اگر فقیہ نے ان مصالح کو پیشِ نظر نہ رکھا تو وہ اس نے شارع کے عطا کردہ رشتہ مقصود کو ہاتھ سے چھوڑ دیا، مثلاً شراب کو حرام کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بندگانِ خدا کی عقل محفوظ رہے، کیونکہ شراب نشہ پیدا کرکے عقل کو زائل کردیتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر سیب کے رَس میں بھی وہ نشہ پیدا ہوجائے جو عقل کو زائل کردے تو کیا شارع کے مقصود کو محض اس لئے پس پشت ڈال دیا جائے گا کہ سیب کے مسکر رَس کی حرمت کے بارے میں شارع کی کوئی نص نہیں ہے؟ راقم الحروف کے خیال میں ایسا کرنا نہ صرف نادانی ہے، بلکہ مصالحِ شرعیہ یا بالفاظِ دیگر رُوحِ شریعت سے کامل بُعد کی علامت ہے۔ الحمدللہ! کہ علمائے اُمت نے اس غلطی کا اِرتکاب نہیں کیا، اور جب بھی ضرورت محسوس کی قیاس کی حجیت سے فائدہ اُٹھایا، اور نصوصِ شرعیہ میں تو زیادہ تر۔

الف:- اَحکامِ بیوع کے مقابلے میں اِجارہ کے اَحکام بہت کم ہیں، مگر علماء نے ضرورت کو محسوس کرکے اِجارہ کے بیشتر اَحکام بیوع کے اَحکام پر قیاس کرکے وضع کئے۔

ب:- اسی طرح شریعت میں وکالتِ خاصہ کی اجازت دی گئی ہے، لیکن علماء نے اس پر قیاس کرکے وکالتِ عامہ کی بھی اجازت دی۔

ج:- اَحکامِ شریعت کی رُو سے اَجیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ان فرائض کو انجام دے جن کی اُجرت لینی اس نے منظور کی ہے۔ اسی اَصل پر قیاس کرکے وکیل بالاجرت کا حکم متفرّع کیا گیا۔ نصِ شرعی سے ثابت ہے کہ اگر مالِ مغصوب غاصب کے قبضے میں ہلاک ہوجائے تو غاصب پر لازم ہوگا کہ مالِ مغصوب میں تلف شُدہ کا ضمان یا مثل اصل مالک کو لوٹائے۔ اس اصل سے یہ حکم متفرّع ہوا کہ اگر غاصب مالِ مغصوب میں تغییرِ فاحش کردے تو وہ تغییر بھی اِستہلاک ہی کے حکم میں ہوگا اور اس پر ضمان واجب ہوگا، مثلاً غاصب نے گندم غصب کرکے اس کا آٹا پسوالیا تو غاصب کا یہ فعل اِستہلاک متصور ہوگا اور اسے ضمان دینا ہوگا۔

غرضیکہ اس طرح کی سینکڑوں مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ہمارے فقہاء نے شارع کے مقصود کو سمجھ کر اُصل کے حکم کو تساوی فی العلۃ کی بنا پر فرع کی طرف مفضی کیا ہے۔

علّامہ ابوالحسن بصری، علامہ فخر الدین رازی، علّامہ ابن دقیق العید۔ رحمہم اللہ۔ نے اپنی تصنیفات میں حجیتِ قیاس کے بارے میں صحابہؓ کے آثار اور تعامل سے متعلق بکثرت روایات جمع کردی ہیں، اور ان کی بنیاد پر قیاس کی حجیت کو ثابت کیا ہے۔ علمائے اُصول نے حجیتِ قیاس کو عقلی طور پر ثابت کیا ہے، علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے اَحکام کی تین قسمیں کی ہیں:

اوّل:- وہ جو عقلاً واجب ہیں اور شریعت نے تاکید کے طور پر انہیں فرض بتلایا ہے، جیسے توحیدِ باری، صداقتِ رسول، شکرِ منعم، عدل وانصاف وغیرہ۔

دوم:- جو عقلاً حرام ہیں اور شریعت نے تاکیداً ان کو بھی حرام بتلایا ہے، جیسے کُفر، ظلم، جھوٹ اور تمام ایسے اُمور جن کو عقل بھی بُرا کہتی ہے۔ ان دونوں قسموں سے متعلّق اَحکامِ شریعت اور عقل دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے، ان میں کوئی نسخ اور تبدیلی بھی نہیں ہوسکتی۔

سوم:- وہ مباحات جن سے متعلّق اُمور کو عقل نہ فرض بتلاتی ہے، نہ حرام، لیکن شریعت کے ذریعے ان کے حُسن وقبح کے بارے میں ہمیں علم ہوتا ہے۔ مباحات کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے اختیار دیا ہے کہ اپنے نفع ونقصان کے مطابق اپنی رائے واجتہاد سے ان میں تصرف کریں، جیسے تجارتی معاملات، سفر، کاشت کاری، حلال کھانوں میں سے کسی خاص کھانے کا انتخاب، علاج معالجہ، دوائیں، ان سب کا انتخاب ہماری رائے واجتہاد پر مبنی ہے، ہم جس میں اپنے لئے مصلحت دیکھیں، ویسا کریں۔ ان میں سے جن چیزوں سے آدمی کو نفع ہوتا ہے، ان کو حاصل کرتا ہے، جن سے نقصان ہوتا ہے، ان سے پرہیز کرتا ہے۔ ان کا حُسن وقبح انسانی عقل سے متعین ہوتا ہے۔ جو چیزیں اس کے لئے

نفع بخش ہیں، وہ اچھی ہیں، اور جو نقصان دہ ہیں، وہ بُری ہیں۔ ان مباحات کا تعلق مصالح سے ہے، اس لئے ان میں نسخ وتبدیلی جائز ہے، چنانچہ اِنہی اُمور میں جدید مسائل اور نئے آنے والے واقعات ہیں، جن کے بارے میں منصوص اَحکام موجود نہ ہوں تو عقلاً اجتہاد کرنا جائز ہے:

إن العبادات قد ترد من الله تعالى على انحاء ثلاثة: واجب فى العقل، فيرد العقل بإيجابه، تأكيدًا لما كان فى العقل من حاله، وذلك نحو التوحيد وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وشكر المنعم، والإنصاف، وما جرى مجراه.

والثانى: محظور فى العقل: فيرد الشرع بحظره تأكيدًا لما كان فى العقل من حكمه قبل وروده نحو: الكفر، والظلم، والكذب وسائر المقبحات فى العقول، وهذان البابان لا يجوز ورود الشرع فيهما خلاف ما فى العقل ولا يجوز فيهما النسخ والتبديل...إلخ۔ (۱)

علّامہ ابوالحسن الکرخیؒ کا حجیتِ قیاس پر عقلی اِستدلال

علّامہ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے اَحکام کی دو قسمیں بیان کی ہیں، وہ اَحکام جو نصوص میں مذکور ہیں، ان کو وہ منصوص علیہ یا اُصول کہتے ہیں، دوسرے وہ اَحکام جو نصوص میں مذکور نہیں ہیں، بلکہ مجتہد ان کو مقررہ اُصولوں کے مطابق خود مستنبط کرتے ہیں۔ یہ اَحکام حوادث سے متعلق ہیں، نئے پیش آنے والے واقعات لامحدود ہیں اور منصوص اَحکام محدود ہیں، اس لئے عقلی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اِستنباطِ اَحکام کے

(۱) الفصل فى الأصول: باب ذكر الدلالة على إثبات الإجتهاد والقياس فى أحكام الحوادث ج:۴ ص:۷۰، ۷۱۔

لئے اِجتہاد ناگزیر ہے، اِستنباطِ اُحکام کے تین طریقے ہو سکتے ہیں۔ ایک مجتہد اپنے ظن وتخمین سے ان کا اِستنباط کرے۔ دوسرے یہ کہ کسی سند واصل کی طرف رُجوع کئے بغیر محض اپنے وہم وگمان سے ان کو معلوم کرے۔ تیسرے یہ کہ جو منصوص اَحکام ہیں، ان کی علت معلوم کرکے ان پر قیاس کرے، علمائے اُصول نے پہلے دو طریقوں کو خود ہی مسترد کردیا ہے، اور تیسرے طریقے کو تسلیم کیا ہے، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔

اِمام ابوالحسین بصریؒ کا حجیتِ قیاس پر عقلی اِستدلال

اِمام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ (متوفی ۴۳۶ھ) فرماتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے دلائل سے قطع نظر ہمیں حجیتِ قیاس کا ثبوت عقل سے ہی ملتا ہے، اپنے اس دعوے کے ثبوت میں وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں، جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کسی نص میں حکم کی علت یا امارۂ شرعیہ (حکم کی علامت) موجود ہے، اور حسی یا عقلی طور پر ہم یہ اِدراک کرتے ہیں، یہی علت یا حکم کی علامت کسی دوسری چیز یا مسئلے میں موجود ہے تو اس کا منطقی تقاضا یہ ہے، ان دونوں چیزوں یا مسئلوں کی علت ایک ہے۔

اَحکام میں علت یا حکم کی علامت (امارۂ شرعیہ) کے وجود اور اس کے متعدی ہونے کا حکم ہمیں شراب کی آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ حُرمتِ شراب کی علت نشہ ہے، حُرمت کے لئے قرآن مجید میں کوئی علیحدہ حکم موجود نہیں ہے، اس کو وہ ایک دوسری مثال سے سمجھاتے ہیں کسی مکان کی دیوار جھک رہی ہو اور ظاہر آثار سے یہ یقین ہوجائے کہ یہ دیوار گرنے والی ہے، اس جھکی ہوئی دیوار کے سائے میں بیٹھنا ہلاکت کو دعوت دینا ہے، عقل کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں ہلاکت اور مضرّت کے آثار موجود ہوں، آدمی اس جگہ سے اِحتراز کرے۔

اِمام ابوالحسین بصری رحمہ اللہ نے اپنی اس دلیل میں حُجّتِ قیاس کو ثابت کرنے کے لئے مندرجہ ذیل نکات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۱۔ قیاس کی حجّت عقلی و منطقی طور پر ثابت ہے۔

۲۔ دو چیزوں کی علت مشترک ہونے کی بنا پر انہیں باہمی طور پر مماثل اور مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

۳۔ شراب کی حُرمت اس کے نشہ آور ہونے کے سبب ہے، عقل بھی اسی کا متقاضی ہے۔

۴۔ اس حکم کا اطلاق عقلی اور منطقی طور پر جملہ نشہ آور اَشیاء پر بھی ہونا چاہئے، کیونکہ ان سب کی علت ایک ہے۔

۵۔ ظاہری علامات و آثار علت کی تعیین میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

علّامہ فخر الاسلام بزدوی کا حجیتِ قیاس پر عقلی اِستدلال

علّامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۲ھ) حجیتِ قیاس کو عقلی طور پر ایک دوسرے طریقے سے ثابت کرتے ہیں، وہ قیاس کو مقدمے کی عدالتی کاروائی سے تشبیہ دیتے ہیں، ایک مقدمہ مدّعی، مدّعا علیہ، گواہ، گواہی، قاضی اور فیصلے پر مشتمل ہوتا ہے، قیاس میں بھی یہ تمام چیزیں موجود ہیں۔ قیاس کے طریقِ عمل میں منصوص اَحکام خدا کی طرف سے گواہ (شہود اللہ) ہیں، ان اَحکام کی علت شہادت ہے، قیاس کرنے والا مجتہد طالب یا مدّعی ہے، جسمِ اِنسانی محکوم علیہ ہے، انسان کا دِل حاکم ہے، قیاس سے جو نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، وہ مقدمے کا فیصلہ یا مطلوب ہے۔ علّامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کا اس تمثیل سے مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقدمات کے فیصلے کا جیسے ایک طریقہ کار مقرر فرمایا ہے، اور مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ایسے اُمور جن میں شرعی اَحکام موجود نہیں ہیں، قیاس سے کام لے کر شرعی اَحکام دریافت کریں۔ علّامہ فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی قرآن مجید کی آیت: ''فَاعْتَبِرُوْا يَاُولِي الْاَبْصَارِ۝'' کی رُو سے قیاس ضروری ہے۔

شمس الائمہ رحمہ اللہ نے علّامہ بزدوی رحمہ اللہ کی اس تمثیل کا طہارت کے حکم پر

اطلاق کر کے اس کی مزید توضیح کی ہے۔ سورۂ نساء کی آیت میں یہ حکم ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص جائے ضرورت سے فارغ ہو، یا تم عورتوں سے ملے ہو، پھر تم پانی پر قدرت نہ پاؤ تو ایسی حالت میں تم پاک مٹّی کا قصد کرو، اور اپنے چہروں اور ہاتھوں پر مسح کرو، یعنی تیمم کرو۔ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جسم میں نجاست نکلنے کے جو دو راستے ہیں، ان سے نجاست نکلنے کے سبب انسان نجس ہو جاتا ہے، اور نماز اَدا کرنے کے لئے اس کو وضو یا غسل کرنا چاہئے، اسی پر قیاس کر کے فقہاء نے یہ حکم نکالا ہے کہ نجاست ان فطری راستوں کے علاوہ دوسرے مقامات سے نکلے جیسے ناف وغیرہ سے اس صورت میں بھی اس کو وضو کرنا چاہئے۔ اس مثال میں سورۂ نساء کی آیت شاہد ہے، خروجِ نجاست اس حکم کی علت ہے، طالب یا مدّعی مجتہد ہے، مطلوب طہارت ہے، حاکم انسان کا دِل ہے، محکوم علیہ جسم ہے، قرآن مجید کی یہ آیت اس لئے شاہد ہے کہ اس کا حکم عمومی ہے، کسی دوسری آیت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ حکم استثنائی ہے، اور اس پر قیاس نہیں ہوسکتا۔

اِمام غزالیؒ کا حجیتِ قیاس پر فلسفی انداز میں اِستدلال

اِمام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے حجیتِ قیاس کو فلسفی انداز میں ثابت کیا ہے، قیاس کے مخالفین جو اس پر اِعتراضات کرتے ہیں، انہوں نے ان کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور ان کے تمام اِعتراضات کے جواب دیئے ہیں، اُصولِ فقہ کی تقریباً تمام کتابوں میں اس پر مفصل بحثیں ملتی ہیں۔ تاہم اِمام غزالی رحمہ اللہ نے قیاس کی حجیت کو شرعی دلائل کے علاوہ اِجماع اور عقلی دلائل سے بھی ثابت کیا ہے، ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے:

شرعی اَحکام کے اِستخراج اور ان پر عمل کرنے کے اعتبار سے ماضی میں دو طبقے رہے ہیں۔ ایک طبقہ مجتہدین اور مفتیین کا تھا، جو ان اُمور سے اِجتہاد کرتے جن کے بارے میں قرآن وسنّت میں اَحکام موجود ہوتے، اِستخراجِ اَحکام میں وہ رائے و قیاس سے کام لیتے۔

دوسرا طبقہ ان لوگوں کا تھا، جن میں اِجتہاد کرنے کی اہلیت نہیں تھی، بلکہ اس معاملے میں وہ مجتہدین پر اعتماد کرتے تھے، اور ان کے اِستنباط کئے ہوئے اَحکام پر عمل کرتے تھے، رائے وقیاس سے اِستخراج اَحکام پر انہیں کوئی اعتراض نہ تھا، اس طرح رائے وقیاس سے اِجتہاد کے ذریعے اِستنباط اَحکام پر اِجماع منعقد ہوگیا۔

مجتہدین جن مسائل سے متعلق اِجتہاد کرتے تھے، وہ دو قسم کے تھے:

ایک وہ جن کے بارے میں قرآن وحدیث میں قطعی نصوص موجود تھیں، دوسرے وہ جن کے بارے میں قرآن وسُنّت میں کوئی حکم موجود نہ تھا، مجتہدین نے ان مسائل کے بارے میں قیاس کے ذریعے جو اَحکام دریافت کئے وہ قطعی نہ تھے، اس قسم کے مسائل میں انہوں نے اپنی فہم وبصیرت اور عقل ورائے سے کام لیا، اور اسی میں وہ حق بجانب تھے، مجتہد پر فرض ہے کہ اگر کسی مسئلے میں قطعی ویقینی دلیل موجود ہو تو اس کو لوگوں کے سامنے پیش کرے اور اس کو نہ چھپائے، دلیل قطعی کو تسلیم کرنے میں کسی کو اِعتراض نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص اس کی مخالفت کرتا ہے تو اس کو فاسق، آثم، اور ملحد سمجھا جاتا ہے، اور ایسے شخص پر کوئی اعتماد نہیں کرتا اس لئے اس کو فتویٰ دینے کی اجازت بھی نہیں ہوتی، ایسے ہی وہ لوگ بھی جنہیں قطعی دلائل کا علم تھا، اور انہوں نے ان کو چھپائے رکھا اور خاموشی اختیار کی، وہ بھی فاسق سمجھے جاتے ہیں۔

اس کلیہ کے پیشِ نظر اب ہم اس بات پر غور کریں کہ صدرِ اِسلام میں اگر صحابہؓ اور ان کے بعد آنے والے مجتہدین قطعی دلائل کو چھپاتے تو کیا وہ فاسق نہ کہلاتے؟ یہ بات واضح رہے کہ قطعی شرعی دلیل عقلی دلیلوں کی طرح نہیں ہوتی، عقلی دلیلوں کا سمجھنا بعض اوقات مشکل ہوتا ہے، اور اکثر وہ عقلاء پر مخفی رہتی ہیں، لیکن قطعی شرعی دلیل بالکل ظاہر ہوتی ہے، اپنے معنی، مفہوم اور مدلول میں واضح ہوتی ہے، ان میں کسی طرح خفا نہیں ہوتا، ان کے معنی ومراد میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا، یہ کیسے ممکن ہے کہ قطعی دلائل موجود ہوتے ہوئے

صحابہ کرامؓ رائے و اجتہاد سے کام لیتے اور ان دلائل کو چھپا لیتے یا یہ دلائل ان پر مخفی رہتے؟ آخر کیا سبب ہے کہ صدرِ اسلام میں صحابہؓ و تابعینؒ نے بے شمار مسائل میں رائے اور اجتہاد سے کام لیا اور اس اجتہاد کے سبب خود ان کے درمیان اَحکام میں اختلاف ہوا، جو آج تک چلا آرہا ہے۔

اس دلیل سے اِمام غزالی رحمہ اللہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجتہاد میں رائے، عقل، بصیرت اور فہم سے کام لینا ایک انسانی ضرورت ہے، جس سے چھٹکارا ممکن نہیں، اگر ہر ہر مسئلے میں قطعی و منصوص اَحکام موجود ہوتے تو صدرِ اسلام میں فقہاء و مجتہدین قطعی وظاہری اَحکام کو چھوڑ کر رائے و اجتہاد سے کام نہ لیتے۔

قیاس کو حُجت ماننے والوں کے درمیان اختلاف ہے کہ اس کی حیثیت کیا ہے، اس میں تین نظریے پائے جاتے ہیں:

۱۔ جمہور فقہاء، متکلمین اور معتزلہ کے نزدیک عقلی و شرعی (عقلیات و شرعیات) دونوں قسم کے اُمور میں قیاس کرنا جائز ہے۔

۲۔ اہلِ ظاہر کے ایک گروہ کے نزدیک قیاس صرف عقلی اُمور میں جائز ہے، شرعی میں نہیں۔

۳۔ کچھ مفکرین کا خیال ہے کہ عقلی اُمور میں قیاس جائز نہیں، صرف ان شرعی اُمور میں جائز ہے، جن کے بارے میں نصوص اور اِجماع موجود نہ ہو۔

جمہور علماء کے نزدیک قیاس کی یہ حجیت سمعی ہے، یعنی قرآن و سُنّت کی نصوص سے ثابت ہے۔ علّامہ قفال اور ابوالحسین بصری رحمہا اللہ کے نزدیک عقلی ہے، سمعی نہیں، جو نصوص اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے پیش کی جاتی ہیں، ان کی حیثیت ثانوی ہے اور ان سے اِستدلال موضوعی ہے۔ داؤد ظاہری، نظام، روافض، اور اہلِ ظاہر قیاس کے منکر ہیں اور اس کو دلیلِ شرعی نہیں مانتے۔

قیاس انسانی فطرت ہے

۱۔ قیاس انسان کی ایک فطرت ہے، کوئی فطرتِ سلیمہ رکھنے والا عقل مند شخص قیاس کا انکار نہیں کرسکتا، روزمرہ کے بے شمار واقعات میں ہر اِنسان ایک واقعے کو دیکھ کر اس سے ملتے جلتے واقعات کا حکم سیکھتا ہے حتیٰ کہ بچے تک قیاس سے واقف ہیں، مثلاً کلاس میں اُستاد ایک بچے کو کسی غلطی پر ڈانٹتے ہیں تو اس کو دیکھ کر دوسرے بچے بھی سنبھل جاتے ہیں کہ یہی غلطی ہم سے ہوئی تو ہمیں بھی ڈانٹ پڑے گی، یہ قیاس نہیں تو اور کیا ہے؟ اس سے معلوم ہوا ہے کہ قیاس ایک فطری چیز ہے۔

۲۔ یہ مسلّمہ بات ہے کہ دِین ایک کامل ضابطہ حیات ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں موجود نہیں ہے، اب یہ بات کہ دِین کامل ضابطۂ حیات ہے، اس وقت دُرست ہوسکتی ہے، جب کہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کرلیا جائے، ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن وسنّت میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی دُرست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دِین کی کوئی راہنمائی نہ رہے گی، اور پھر اِسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات کیونکر رہ سکے گا؟ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطۂ حیات ہونا اور قیاس دونوں لازم ملزوم ہیں، اگر قیاس کا انکار کردیا جائے تو اسلام کا کامل ضابطۂ حیات ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ زندگی میں پیش آنے والے بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کا حکم فقہائے اُمت نے قیاس کے ذریعے معلوم کیا ہے، اور ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔

اگر قیاس کو بطور دلیلِ شرعی تسلیم نہ کیا جائے تو ان مسائل میں عمل کرنے کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان مسائل کا حکم قرآن وسنّت میں مذکور نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیاس کا انکار کرنے سے دِین میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ دِینِ اسلام کے اِنفرادی اور اِجتماعی اَحکام پر عمل کرنے کے لئے جو مدوّن قانون ہمارے سامنے موجود ہے، وہ فقہِ اسلامی ہے۔ فقہِ اسلامی کی ترتیب وتدوین فقہائے اسلام کی اس عظیم جماعت نے کی جن کے علم وذہانت، فراست وتدبر، اخلاص وللّٰہیت اور احتیاط وتقویٰ کی مثال تلاش نہیں کی جاسکتی، پھر اس کے بعد صدیوں سے مسلمان اس پر عمل کرتے چلے آئے ہیں، ان میں اُمت کے بڑے بڑے محدثین، مفسرین، اولیاء، اہلِ دِل صوفیاء اور عامۃ المسلمین سب شامل رہے، اس لئے فقہ کے علاوہ دِین پر چلنے کا اور کوئی قابلِ اعتماد راستہ موجود ہی نہیں، فقہِ اسلامی جن مسائل پر مشتمل ہے ان میں جہاں کتاب وسُنّت اور اِجماع سے سمجھ میں آنے والے مسائل ہیں، وہاں بیشتر مسائل وہ ہیں جو قیاس سے معلوم کئے گئے ہیں، اس سے یہ بات سامنے آئی کہ گویا پوری اُمت قیاس پر عمل کرتی رہی ہے، اب عقل کی روشنی میں غور کیا جائے تو انسان یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ اُمتِ مسلمہ کے افراد کی اتنی بڑی تعداد ایک غلط بات پر جمع نہیں ہوسکتی، لہٰذا اُمّتِ مسلمہ کے کثیر اَفراد کا ہر دور میں فقہ پر عمل کرنا بھی قیاس کے حُجّت ہونے کی ایک عقلی دلیل ہے۔

منکرینِ قیاس کے دلائل اور ان کے جوابات

نظام (معتزلی) داوٗد ظاہری اور ان کے ماننے والے اور شیعوں کے چند فرقوں سے وابستگان قیاس کی حجیت کے قائل نہیں ہیں، اور اسے دلیل شرعی نہیں مانتے، ان کے دلائل درج ذیل ہیں:

۱۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں ارشاد فرمایا:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (الحجرات:۱)

ترجمہ:- اے ایمان والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو۔

کسی حکم میں قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کے مترادف ہے، مخالفین قیاس کی یہ دلیل دُرست نہیں ہے، کیونکہ قیاس کرنا اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ تو عین اتباع ہے، اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر سبقت کرنے کا اِلزام تو اس وقت صادق آتا، جب کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہوتے ہوئے قیاس کیا جاتا۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل یہ آیت ہے:

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ (المائدۃ:۴۹)

ترجمہ:- اور آپ ان لوگوں کے درمیان فیصلہ کرتے رہیے، اسی (قانون) کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے۔

منکرینِ قیاس اس آیت سے یہ اِستدلال کرتے ہیں کہ قیاسی حکم "بما لم ینزل به الله" ہے۔ حالانکہ یہ اِستدلال دُرست نہیں ہے کیونکہ اِجتہادِ شرعی کے ذریعے اَحکام منصوص کی بنیاد پر دیگر اَحکام کی تفریع کا حکم "بما لم ینزل به الله" نہیں ہے، اگر ایسا ہی ہوتا تو اللہ تعالیٰ اختلاف کی صورت میں "فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ" (النساء:۵۹) کا حکم کیوں دیتے!

۳۔ منکرینِ قیاس کی تیسری دلیل یہ آیات ہیں:

الف:- مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ﴿۳۸﴾

(الانعام)

ترجمہ:- ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کیے جائیں گے۔

ب:- وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ ﴿۵۹﴾ (الانعام)

ترجمہ:- اور نہ کوئی تر اور خشک چیز (مگر یہ کہ یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

ج:- وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل:۸۹)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے، ہر بات کو کھول دینے والی۔

منکرینِ قیاس ان آیتوں سے یہ اِستدلال کرتے ہیں کہ جب قرآنِ کریم میں تمام اَحکام کی بابت ضروری معلومات جمع ہیں، تو پھر تشریع بالقیاس کی ضرورت ہی کیا ہے، کیونکہ اس صورت میں قیاس دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو قیاس اسی چیز پر دلالت کرے گا، جس پر قرآن دلالت کر رہا ہے، تو یہ تحصیلِ حاصل ہے، یا پھر قیاس قرآن کے خلاف پر دلالت کرے گا، تو وہ مردود ہے۔ لیکن منکرینِ قیاس کا اِستدلال آیاتِ مذکورہ بالا سے دُرست نہیں ہے، اس لئے کہ:

سیاقِ عبارت دلالت کر رہا ہے کہ "الف" اور "ب" کی آیتوں میں کتاب سے مُراد قرآنِ کریم نہیں ہے، بلکہ مُراد علمِ اِلٰہی یا بالفاظِ دیگر لوحِ محفوظ ہے، آیت نمبر ۳ کو سیاق وسباق سے ملا کر پڑھیے:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ ۚ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ﴿۳۸﴾ (الانعام)

ترجمہ:- اور جو بھی جانور زمین پر چلنے والا ہے، اور جو بھی پرندہ اپنے دونوں بازوؤں سے اُڑنے والا ہے، وہ سب تمہاری ہی طرح کے گروہ ہیں، ہم نے اپنے رجسٹر میں کوئی چیز نہیں چھوڑ رکھی ہے، پھر یہ سب اپنے پروردگار کے پاس جمع کئے جائیں گے۔

علّامہ سیّد محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) فرماتے ہیں:

وعن الحسن وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذى عند الله تعالىٰ وهو مشتمل علىٰ ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ۔ (۱)

ترجمہ:- حسن بصریؒ اور قتادہؒ سے روایت ہے کہ آیتِ کریمہ میں جو لفظ کتاب آیا ہے، اس سے مُراد وہ کتاب ہے، جو اللہ تعالیٰ کے پاس محفوظ ہے، اور ماضی اور مستقبل کی تمام باتیں درج ہیں، اور وہ لوحِ محفوظ ہے۔

لہٰذا منکرینِ قیاس کا لفظ ''الکتاب'' کا قرآن پر اطلاق ہی سرے سے دُرست نہیں ہے، اسی طرح آیت ''وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ'' میں مُراد علمِ الٰہی ہے، سیاقِ آیت ملاحظہ ہو:

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۭ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۭ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ (الانعام)

ترجمہ:- اور اس کے پاس ہیں غیب کے خزانے کی کنجیاں ہیں، انہیں بجز اس کے کوئی نہیں جانتا اور وہی جانتا ہے جو کچھ خشکی اور تری میں ہے، اور کوئی پتا نہیں گرتا، مگر یہ کہ وہ اسے جانتا ہے اور کوئی دانہ زمین کی تاریکیوں میں نہیں پڑتا، اور نہ کوئی تر اور خشک چیز مگر یہ سب کے سب روشن کتاب میں موجود ہے۔

''اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ'' کی تفسیر کرتے ہوئے علّامہ فخر الدین رازی رحمہ اللہ (متوفی ۶۰۶ھ) فرماتے ہیں:

فيه قولان، الأوّل ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالىٰ لا غير وهذا هو الصواب۔

(۱) روح المعانی: سورۃ الأنعام، آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج: ۴ ص: ۱۳۸

ترجمہ:- اس میں دو قول ہیں، پہلا یہ کہ اس کتابِ مبین سے مراد اللہ تعالیٰ کا علم ہے نہ کہ کوئی دوسری چیز اور یہی قول دُرست ہے۔

اِمام رازی رحمہ اللہ آگے چل کر لکھتے ہیں:

انه تعالیٰ إنما کتب هذه الأحوال فی اللوح المحفوظ لتقف الملائکة علیٰ نفاذ علم الله تعالیٰ فی المعلومات۔ [1]

ترجمہ:- یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان تمام اَحوال کو لوحِ محفوظ میں لکھ دیا، تاکہ ملائکہ اس بات کو جانیں کہ کس طرح اللہ تعالیٰ کا علم معلومات میں نافذ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں کتابِ مبین سے مُراد قرآنِ کریم نہیں ہے (جیسا کہ منکرینِ قیاس کہتے ہیں) بلکہ لوحِ محفوظ ہے۔

اب رہی یہ آیت یعنی:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (النحل:۸۹)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ پر کتاب اُتاری ہے، ہر بات کو کھول دینے والی۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں مجموعی طور پر تمام تشریعی اُمور کے مبادی، اساسیات موجود ہیں، اور پھر اسی پر اِکتفا نہیں کیا گیا ہے، بلکہ طُرُقِ اِستنباط کی طرف بھی رہبری کی گئی ہے، جس کی وجہ سے ایسی صورتِ حال پیدا ہوگئی ہے کہ یا تو بواسطہ نصِ قرآن سے حکم مستنبط کرلیا جائے، یا ان قواعدِ عامہ کو اِستعمال کرکے اِستنباط کیا جائے جن کی طرف قرآن نے اشارے کئے ہیں۔

(۱) التفسیر الکبیر: سورۃ الأنعام، آیت نمبر ۳۸ کے تحت، ج:۱۳ ص:۱۲

۴۔ منکرینِ حجیتِ قیاس مندرجہ ذیل حدیث سے بھی اِستدلال کرتے ہیں، علّامہ اِبنِ حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة ثم يعملون بالرأى فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا۔[1]

ترجمہ:- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ اُمّت کچھ عرصے تک کتاب (قرآن) پر عمل کرے گی، اور کچھ عرصے تک سُنّت پر اور کچھ عرصے تک رائے پر عمل کریں گے، پس جب وہ ایسا کرے گی (یعنی قیاس پر عمل کرے گی) تو گمراہ ہوجائے گی۔

اس کے دو جواب ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ اس روایت کی سند غیر مقبول ہے:

وقد قال السبكي: هو لا تقويم به الحجة لأن بعض رواته كذبه ابن معين۔

ترجمہ:- علّامہ سبکی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس روایت سے اِستدلال کرنا دُرست نہیں ہے، اس کے بعض راوی ایسے ہیں، جنہیں اِبنِ معین نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض اس روایت کو دُرست مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک زمانہ ایسا ہوگا جب اُمّتِ مسلمہ قرآنِ کریم پر عمل کرتی رہے گی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوں گے، اور قرآن کا نزول ہو رہا ہوگا، پھر ایسا دور آئے گا

(۱) الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم: الباب الخامس والثلاثون ج:۶ ص:۵۱

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پردہ فرمالیں گے، لیکن صحابہ کرامؓ موجود رہیں گے جو قرآن کی آیت کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ کی روشنی میں کریں گے، اور عمل کرتے رہیں گے، پھر آگے چل کر ایسا بھی دور آئے گا کہ لوگ قرآن وسُنّت کو تو پس پشت ڈال دیں گے، فلسفیانہ علوم حاصل کریں گے اور ان کے معیار پر قرآن وسُنّت کو جانچیں گے، اور صرف اپنی عقل اور قیاس پر عمل کریں گے، یہ دور گمراہیوں کا ہوگا، ایسا کہنا غلط بھی نہیں ہے، وہ شخص جو اِسلامی تاریخ کے مختلف ادوار سے واقفیت رکھتا ہے، اس بات سے واقف ہے کہ ایسا بھی دور مسلمانوں پر گزر چکا ہے۔ دُور کیوں جائیں! ہندوستان ہی میں ایسے حضرات نہیں پیدا ہوئے جنہوں نے معجزات کا انکار کیا، ملائکہ کے وجود کا انکار کیا، جنوں کے وجود کا انکار کیا، جنّت اور دوزخ کا انکار کیا، اور اسے محض ذہنی کیفیت کا نام دیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اگر ان لوگوں کے بارے میں فرمارہے ہیں تو بجا اِرشاد فرمارہے ہیں، ایسے لوگوں سے تعلق رکھنے والی بات کو اِمام ابوحنیفہ اور اِمام شافعی، اِمام مالک اور اِمام احمد ۔رحمہم اللہ۔ پر چسپاں کردینا نہ تو قرینِ قیاس ہے اور نہ قرینِ انصاف۔

۵۔ منکرینِ قیاس بعض صحابہ کرامؓ کے اقوال سے اِستدلال کرکے حجیتِ قیاس کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ ان کا اِستدلال دُرست نہیں ہے، وہ کہتے ہیں:

الف:- قال عمر: إياكم وأصحاب الرأي! فإنهم أعداء السُّنن۔ (۱)

ترجمہ:- أصحابِ رائے سے پرہیز کرنا! کیونکہ یہ لوگ سنتوں کے دُشمن ہیں۔

اوّل تو اس کی صحت پر کلام ہے، اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو مُراد رائے سے وہ ہے جو نص کی موجودگی میں کہی جائے:

(۱) سنن الدارقطني: كتاب النوادر، ج:۵ ص:۲۵۶، رقم الحديث: ۴۲۸۰

قلت: فی صحته نظر. ولئن سلمنا فإنه أراد به الرأی مع وجودالنص۔ [۱]

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس قول میں اَصحابِ رائے سے مُراد ''خوارج، قدریہ، مشبہ'' اور گمراہ فرقے ہیں، اس سے وہ مُراد نہیں ہے جو فرعی اَحکامات کے اِستنباط میں اِجتہاد کرتے ہیں:

إن أهل الرأی أعداء السُّنن، فبمعنی الرأی المخالف للسُّنّة المتوارثة فی المعتقد یعنون به الخوارج والقدریة والمشبهة ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنی الإجتهاد فی فروع الأحکام وحمله علی خلاف ذلك تحریف للکلم عن مواضعه۔ [۲]

ب:- حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول کہ:

لو کان الدین یؤخذ بالرأی لکان باطن الخف أولیٰ بالمسح من ظاهره۔ [۳]

ترجمہ:- اگر دِین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو موزے کے نچلے حصے پر مسح کا حکم ہوتا نہ کہ اُوپر کے حصے پر۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کی مُراد علّامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) بیان فرماتے ہیں:

(۱) عمدة القاری: کتاب الإعتصام بالکتاب والسُّنّة، باب ما یذکر من ذم الرأی وتکلف القیاس، ج:۲۵ ص:۴۳

(۲) نصب الرایة: مقدمة، الرأی والإجتهاد ج:۱ ص:۱۸

(۳) سنن الدارقطنی: کتاب الطهارة، باب الرخصة فی المسح علی الخفین ج:۱ ص:۲۶۸، رقم الحدیث:۷۶۹

یکون المقصود منه أنه لیس کل ما أتت به الشُلن علی ما یقتضیه القیاس.[۱]

لیکن ذرا ان اقوال کے مقابلے میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ والی روایت کو سامنے لائیے جو پہلے گزر چکی ہے، اور اس روایت پر غور فرمائیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور مقدمے کا فیصلہ کرنے کا ذمہ دار جب حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو بنایا تو ان سے ارشاد فرمایا کہ اِجتہاد کرنا! سو اگر تیرا اِجتہاد صحیح ہو تو تجھے دو اَجر ملیں گے، اور اگر بالفرض تجھ سے غلطی سرزد ہوگئی تب بھی (تو محروم یا گناہ گار نہ ہوگا بلکہ) تجھے ایک اَجر ملے گا:

انه صلی الله علیه وسلم قال لعمرو بن العاص حین عهد إلیه أن یفصل فی قضیة معروفة: إجتهد إن أصبت فلك أجران، وإن اخطأت فلك الأجر.[۲]

اس کے علاوہ بھی ہزاروں مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اِجتہاد کیا، یا کسی نص کو اَصل قرار دے کر اس پر تفریع کی، لہٰذا اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قیاس یا اِجتہاد سے کام نہیں لیا تو وہ گویا ایک حقیقتِ ثابتہ کا منکر ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مذکورہ بالا اَقوال میں کس قیاس اور رائے کی مذمت کی گئی ہے؟ کیونکہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ وہ خود قیاس و اِجتہاد کرتے بھی رہے ہوں، اور ان کی مذمت بھی کرتے ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ان اَصحاب الرائے کی مذمت کی ہے جن کی آرا نفسانی خواہشات یا ذاتی مفادات پر مبنی ہوتی تھیں، اور وہ طرح طرح کی تاویلات گھڑ کر، یا قرآنی آیات کے معانی کو مسخ کر کے اپنے مطلب کی باتیں نکال لیا کرتے تھے۔

(۱) الإحکام فی أصول الأحکام: الأصل الخامس فی القیاس، المسألة الثانیة. ج:۴ ص:۲۴

(۲) روضة الناظر وجنة المناظر: کتاب الإجتهاد فصل فی حکم الإجتهاد ج:۲ ص:۳۲۹

اس طرح کے افراد ہمارے زمانے میں بھی پائے جاتے ہیں، آپ کو ایسے ہزاروں اہلِ ہویٰ ملیں گے جو "خمر" کی حرمت کو نہیں مانتے اور اسے شیر مادر کی طرح نوش کرتے ہیں، جو "سود" کو "منافع" کا نام دے کر بھی آسانی سے ہضم کر لیتے ہیں، جو "ملاوٹ" کو "ہاتھ کی صفائی" اور "احتکار" کو "تجارت" کہتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ نے دراصل ان اَصحاب الرائے کی مذمت کی ہے، مطلق مجتہدین یا قیاس کرنے والوں کی مذمت نہیں فرمائی۔ سچ پوچھئے تو قیاس اسلامی تشریع کے جسم کے لئے تازہ خون کی حیثیت رکھتا ہے، یہ شریعت کو جامد نہیں رہنے دیتا، بلکہ اس میں حرکت و حرارت، نمو اور شادابی باقی رکھنے کا ضامن ہے۔

"علل" کا بیان

قرآنِ کریم میں بعض مقامات پر اللہ تعالیٰ نے اَحکام کے ساتھ ساتھ ان کی علتیں بھی بیان فرمائی ہیں، اس کا مقصد بھی یہی ہے کہ ان علتوں کی بنیاد پر قیاس کیا جائے۔

مثلاً قصاص کے بارے میں ارشاد ہے:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّاُولِي الْاَلْبَابِ (البقرۃ:۱۷۹)

ترجمہ:- اے اہلِ فہم! قصاص میں زندگی ہے تمہارے لئے۔

یا حضرت زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے متبنّیٰ) کی مطلقہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے عقد کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے صرف حکم ہی نہیں دیا، بلکہ اس کی علت بھی بیان فرمائی:

فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۔ (الاحزاب:۳۷)

ترجمہ:- پھر زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح

آپ کے ساتھ کردیا تاکہ اہلِ ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی
بیویوں کے بارے میں کچھ تنگی نہ رہے، جب وہ ان سے اپنا جی
بھر چکیں۔

یا مالِ غنیمت کو فقیروں، مسکینوں، یتیموں، اعزا اور مسافروں کے درمیان تقسیم کرنے کا حکم دیتے وقت اللہ تعالیٰ نے اس کی مصلحت بھی بیان فرمائی:

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى
وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ ۙ كَىْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ
مِنْكُمْ ۭ (الحشر:۷)

ترجمہ:- جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطورِ فَیٔ
دلوائے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے، اور رسول کے عزیزوں کا، اور یتیموں
کا، اور مسکینوں کا، اور مسافروں کا، تاکہ وہ مال تمہارے توانگروں ہی
کے قبضے میں نہ رہ جائے۔

یعنی اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ مال کی گردش ہوتی رہے اور صرف ایک طبقے ہی میں محدود نہ رہ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ علت اس لئے بیان فرمائی کہ اسلام کا مالیاتی نظام اسی علت پر قیاس کر کے تیار کیا جائے۔

ارکانِ قیاس

قیاس کے چار اَرکان ہیں:

۱۔ الأصل:- یعنی وہ صورتِ واقعہ جس کے بارے میں نص وارد ہو، جسے مقیس علیہ، محمول علیہ اور مشبہ بہ بھی کہتے ہیں۔

۲۔ الفرع:- وہ صورت جس کے بارے میں کوئی نص تو نہ وارد ہوئی ہو، لیکن

علت میں تساوی پائے جانے کے باعث اس کو اَصل پر قیاس کر کے اصل کا حکم منصوص میں جاری کیا جائے، اسے مقیس اور مشبہ بھی کہتے ہیں۔

۳۔حکم الأصل:۔یعنی وہ حکمِ شرعی جو بصورتِ نص اصل کی بابت وارِد ہوا ہو، وہی حکم آگے چل کر فرع کا بھی حکم بن جاتا ہے۔

۴۔العلۃ:۔اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اَصل کا حکم مبنی ہوتا ہے، اور بطور تساوی اسی وصف کے فرع میں پائے جانے کے باعث اصل حکم فرع میں بھی جاری ہوتا ہے۔

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ شراب اصل ہے، اس لئے کہ اس کے بارے میں نصِ قطعی وارِد ہے:''فَاجْتَنِبُوْهُ''(المائدۃ:۹۰) (اس سے پرہیز کرو!) علتِ تحریم اِسکار ہے۔سیب کا نشہ آور مشروب فرع ہے، تو اگرچہ سیب کے نشہ آور مشروب کے بارے میں نص وارِد نہیں ہے، لیکن علتِ تحریم یعنی اِسکار نے سیب کے نشہ آور مشروب اور خمرِ مسکر کے درمیان تسویہ پیدا کر دیا، لہٰذا حکمِ حُرمت میں بھی تسویہ ہوگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ علتِ اِسکار کی وجہ سے اصل یعنی خمر حرام تھی کیونکہ نص وارِد ہے، اور وہ علتِ اِسکار سیب کے نشہ آور مشروب میں بھی پائی جارہی تھی، اس لئے اصل (خمر) کا حکم فرع (سیب کے نشہ آور مشروب) میں جاری کر کے اسے بھی حرام قرار دیا جائے گا۔

رُکنِ اوّل و دوم

رُکنِ اوّل و دوم کے بارے میں تو اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اوّل الذکر حکم پر نص دلالت کرتی ہے، اور ثانی الذکر حکم پر اگرچہ بِلاواسطہ نص دلالت نہیں کرتی، تاہم تسویۃ فی العلۃ کے باعث وہ حکم اصل سے فرع یعنی اوّل سے دوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

رُکنِ سوم

قیاس کے لئے چار شرائط:

پہلی شرط:- یہ ہے کہ دونوں (اصل اور فرع) کے مابین کوئی ایسا فارق نہ پایا جائے جو تساوی فی الحکم سے مانع ثابت ہو۔ رُکنِ اوّل کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ حکمِ شرعِ عملی ثابت بالنص ہو، کیونکہ حکمِ شرعی عملی ثابت بالاجماع ہونے میں اختلاف ہے۔ دوسرا یہ کہ اس کا تعدیہ الی الفرع درست ہو، کیونکہ وہ حکمِ شرعی جو ثابت بالقیاس ہوگا اس کا تعدیہ کسی دوسری فرع کی طرف درست نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہنا کہ سیب کا مسکر شربت اس لئے حرام ہے کہ وہ مثل نبیذِ تمر مسکر ہے، جو مثل خمر کے ہے، درست نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ سیب کا مسکر شربت اس لئے حرام ہے کہ وہ مثلِ خمر ہے۔

دوسری شرط:- یہ ہے کہ علت مدرَک (بالفتح) بالعقل ہو، کیونکہ اگر علت مدرَک بالعقل نہ ہو تو بذریعہ قیاس حکم کا تعدیہ ممکن نہ ہوگا، اس لئے کہ قیاس کی ساری اساس تو حکم الاصل کی علت کے ادراک پر ہے، اس نکتے پر پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔

تیسری شرط:- یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) کا حکم اس کے ساتھ ہی خاص نہ ہو، کیونکہ اگر اَصل کا حکم اس کے ساتھ کسی وجہ سے خاص ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ الی الغیر درست نہ ہوگا، مثلاً وہ اَحکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، اور ان کے مختص بالرسول ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہو، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے چار سے زیادہ اَزواجِ مطہرات سے نکاح کا جائز ہونا، یا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ایک شہادت کا دو شہادتوں کے برابر ہونا، اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خصوصی اختیارات کے تحت یہ فضیلت ان کو عطا فرمائی، اور ارشاد فرمایا:

من شهد له خزيمة فهو حسبه.

ترجمہ:- خزیمہ جس کے لئے گواہی دے دیں، ان کی تنہا گواہی کافی ہے۔

مذکورہ بالا تمام صورتوں میں قیاس کے ذریعے حکم کا تعدیہ الی الغیر درست نہیں ہے:

والثانية إذا دلّ دليل على تخصيص حكم الأصل به، مثل الأحكام التي دلّ الدليل على انها مختصة بالرسول، كتزوجه بأكثر من أربع زوجات، وتحرم الزواج بإحدى زوجاته بعد موته، ومثل الاكتفاء في القضاء بشهادة خزيمة بن ثابت وحده بقول الرسول: من شهد له خزيمة فهو حسبه۔ فإن النصوص التي وردت في القرآن والسُنّة دالة على أنه لا يباح التزوج بأكثر من أربع، وعلى أن المتوفى عنها زوجها بعض انقضاء عدتها يحل لها أن تتزوج وعلى أن لا بد في الشهادة من رجلين أو رجلٌ وامرأتين، وهي أدلة على تخصيص الحكم بالرسول وبخزيمة۔ (۱)

چوتھی شرط:- یہ ہے کہ بذریعہ قیاس اصل ہی سے عدول نہ کرلیا جائے، مثلاً مسافر کوسفر میں اِفطار کی اِجازت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں مشقّت ہے، اب اگر کوئی شخص مقیم ہو، اور وہ ایسا کام کر رہا ہو جو مشقّت کا ہو، تو اس مشقّت کو سفر کی مشقّت پر قیاس کر کے اس کے لئے ترکِ صوم درست نہ ہوگا۔ یا یہ کہ متوضی کی آسانی کے لئے مسح علی الخفین کی اجازت دی گئی، اب اگر اس کو وجہ جواز بنا کر کوئی شخص عام جرابوں پر مسح کرنے لگے تو درست نہ ہوگا۔

رُکنِ چہارم

یعنی علت یہ ارکانِ قیاس میں سب سے اہم رُکن ہے، کیونکہ عمل قیاس کے تمام مراحل کی یہی اساس ہے۔

---

(۱) علم أصوله الفقه: الدليل الرابع القياس، ص: ٦٣

علت کی تعریف

اُصول کی کتابوں میں علت کی یہ تعریف کی گئی ہے:

ھی وصف فی الأصل بنی علیہ حکمہ ویعرف بہ وجود ھٰذا الحکم فی الفرع۔ (۱)

ترجمہ:۔علت اصل کے اس وصف کو کہتے ہیں جس پر اَصل کا حکم مبنی ہوتا ہے، اور جس کے ذریعے فرع میں اس حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔

مثلاً خمر میں وصفِ اِسکار پایا جاتا ہے، جس کی تحریم ہوئی، تو تحریم کا وجود ہر نبیذِ مسکر میں ہوگا۔ یا مثلاً اس بات کی ممانعت ہے کہ جب ایک آدمی کسی مال کی خریداری کی بات کسی بائع سے کررہا ہے، دوسرے شخص کو اس مال کے خریدنے کے لئے اسی وقت بات نہیں کرنی چاہئے، اس لئے کہ اس میں اعتداء ہے۔ اب یہ وصف اعتداء جن جن معاملات میں پایا جائے گا، ان میں تحریم کا حکم جاری ہوجائے گا، مثلاً زید، بکر سے ایک مکان کو کرائے پر لینے کی بات کررہا تھا، مکان کا مالک بکر ہے، زید نے کہا کہ میں تجھے سو روپیہ ماہوار کرایہ دُوں گا۔ ابھی یہ گفتگو ہورہی تھی کہ خالد آگیا۔ اس نے زید اور بکر کی گفتگو سنی اور اس سے کہہ دیا کہ مکان مجھے کرائے پر دے دو، میں تمہیں دو سو روپیہ ماہوار دُوں گا۔ یہ عمل ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں وہ وصفِ اعتداء پایا جاتا ہے جو بیع مذکور میں پایا جاتا تھا۔

علت اور حکمت میں فرق

مثل مشہور ہے کہ: ''فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ'' (حکیم کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہوتا) اللہ تعالیٰ تو سب سے بڑا حکیم اور تمام حکمتوں کا منبع ہے، بھلا اس کا کوئی حکم حکمت سے کیسے خالی ہوسکتا ہے، جمہور علماء کا اس اَمر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنے

---

(۱) علم أصول الفقہ الدلیل الرابع القیاس ص:۶۳

اَحکام مشروع فرمائے ہیں، ان میں کوئی نہ کوئی مصلحت پوشیدہ ہے، اور سب سے بڑی مصلحت انسان کے لئے جلبِ منفعت ہے یا دَفعِ مضرّت، لہٰذا مریض کو رمضان کے روزوں سے مستثنیٰ کرنے کا سبب یہ ہے کہ مریض سے مشقّت کو دفع کیا جائے، لیکن حکمت ومصلحت میں ایک بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ بعض اَحکام کے مصالح کا اِدارک عقلِ انسانی کی قوت سے باہر ہوتا ہے۔ لیکن علت میں ایسا نہیں ہوتا، علت ظاہر ومنضبط ہوتی ہے، اور صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام اَحکامِ شریعت اپنے علل پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ حکمتوں پر۔ مجتہد کا اصل کام ان علتوں کا کھوج لگانا ہے، اسے حکمتوں کے پیچھے دوڑنے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر ضمناً حکمتیں بھی سمجھ میں آجائیں تو سونے پر سہاگہ ہے۔

شرائطِ علت

متفق علیہ شرائط چار ہیں:

۱۔ ایک تو یہ کہ وہ علت وصفِ ظاہر ہو، یعنی حواسِ ظاہر سے اس کا اِدراک کیا جاسکے، مثلاً خمر کی علت اِسکار، اس کا اِدراک حواسِ ظاہر کے ذریعے کیا جاسکتا ہے، لہٰذا یہ علت جس کسی مشروب میں پائی جائے گی، حواسِ ظاہر سے اس کا اِدراک کر کے اس پر حُرمت کا حکم لگادیا جائے گا، یا جیسے کہ ثبوتِ نسب کے لئے فراشِ زوجیت یا اِقرار علتِ محسوسہ بالحواس الظاہر ہے۔ اب معاشرے میں جہاں بھی فراشِ زوجیت ہوگا لڑکے کا نسب ثابت ہوجائے گا، اور شوہر اِنکار نہ کرسکے گا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصف منضبط ہو، یعنی ایسی حقیقتِ معینہ محدودہ ہو کہ اس کا تحقق مع التساوی فرع میں ممکن ہو، علت منضبطہ محدودہ ہی کے اندر یہ صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ دو واقعات کو تساوی میں ثابت کردے جس کے بعد مجتہد اَصل سے فرع کی

طرف حکم کا تعدیہ کرتا ہے، اگر علت میں اِنضباط نہ ہو تو پھر تساوی کا ظہور ہی نہیں ہوسکتا، مثلاً وارث کا مورث کو علتِ تعجیل کی بنا پر قتل کرنا، یہ علت تعجیل وصف منضبط ہے، یہی علت موصی لہٗ کے موصی کے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے، لہٰذا جس طرح وارث میراث سے محروم ہوجاتا ہے، اسی طرح موصی لہٗ موصی کی وصیت سے محروم ہوجائے گا۔ اس کے برخلاف جہاں علت میں انضباط نہ ہو، وہاں یہ صورت نہیں ہوسکتی، مثلاً مریض اور مسافر کے لئے سفر میں دفعِ مشقّت کی علت کے تحت روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے، مگر دَفعِ مشقّت وصفِ منضبط نہیں ہے، اس لئے اگر کوئی شخص کسی کان یا لوہا پگھلانے والی بھٹی میں کام کرتا ہے (جو یقیناً مسافر سے زیادہ مشقّت اُٹھاتا ہے) وہ دفعِ مشقّت کے عُذر کی بنیاد پر ترکِ صوم کا مجاز نہیں ہے۔

اگر بغور جائزہ لیں تو اسی مقام پر اَحکام کی علت اور حکمت کا فرق نمایاں ہوسکتا ہے۔ علت منضبط ہوتی ہے، اور حکمت غیر منضبط۔ اِختلافِ اَشخاص، اِختلافِ اَحوال یا اِختلافِ ماحول کا علت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ وہ محدود المعنیٰ ہوتی ہے، مثلاً سکر خمر کی علتِ تحریم ہے، یہ اس لئے کہ عادۃً خمر مسکر ہوتی ہے، اور بذاتہٖ خمر میں اِسکار ثابت ہے، لیکن ممکن ہے کہ شراب پی کر بعض لوگوں کو نشہ نہ آئے، ممکن ہے کہ کسی ماحول میں شراب پینے سے سکر کی کیفیت نہ پیدا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک دو جام پی لینے سے نشہ نہ آئے، شرابِ مفرط نشہ آور ہو، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود شراب میں بالخاصہ سکر پائے جانے کے باعث وہ حرام ہے۔ اس کے برخلاف حکمت غیر منضبط ہوتی ہے، وہ محدود المعنیٰ بھی نہیں ہوتی، جیسا کہ مسافر اور مریض کے روزے کے بارے میں گزر چکا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ علت وصفِ مناسب ہو، یہاں وصفِ مناسب سے مُراد یہ ہے کہ حکم کی علت اور حکم میں کسی قدر عقلی مناسبت بھی پائی جاتی ہو، کیونکہ

جس علت میں حکم کے ساتھ کوئی ملائمت یا مناسبت ہی نہ پائی جائے وہ حکم کی علت کہلانے کے قابل ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے کہا جائے گا کہ شراب کی حُرمت کی علت اِسکار ہے، جو عقل کے زوال اور صحت کی تباہی کا باعث ہے۔ وجوبِ قصاص کی علت حیاتِ انسانی کا تحفظ ہے۔ اور سرقے میں قطعِ ید کی علت لوگوں کے اَموال کی حفاظت ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص محض زوجیت سے ثبوتِ نسب کرے، حالانکہ عقدِ نکاح کے بعد شوہر اور بیوی کے درمیان خلوتِ صحیحہ بھی نہ ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں ثبوتِ نسب کے لئے زوجیت کو علت ٹھہرانا غلط ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ علت متعدیہ ہو، اور اسی اصل پر مقصور نہ ہو، مثلاً سفر کہ یہ علت متعدیہ نہیں ہے، بلکہ اپنی اصل پر مقصور ہے، یعنی مسافر کو یہ اجازت دی گئی ہو کہ وہ حالتِ سفر میں روزہ چھوڑ دے اور بعد میں قضا کرے، لیکن اس کا تعدیہ صلوٰۃ کی طرف نہیں ہو سکتا، یعنی سفر کی علت کی وجہ سے اگر کوئی شخص ترکِ صلوٰۃ کرنا چاہے تو دُرست نہیں ہے، یا وہ اَحکام جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، ان کی علت، علتِ متعدیہ نہیں ہے، بلکہ وہ اپنی اصل پر مقصور ہیں، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اَزواجِ مطہرات کا عقدِ ثانی یہ علت غیر متعدیہ مقصورہ علی الاصل ہے، اس کا تعدیہ فرع کی طرف درست نہیں، دوسرے شخص کی بیوی شوہر کی وفات کے بعد عدّتِ موت گزار کر عقدِ ثانی کر سکتی ہے، خواہ متوفی کتنا معزّز و مکرّم کیوں نہ ہو!

وصفِ مناسب کی اَقسام

گزشتہ صفحات میں شرائطِ علت میں تیسری شرط ''وصفِ مناسب'' کو قرار دیا گیا ہے، یعنی یہ کہ علت اور حکم میں مناسبت بھی ہونا ضروری ہے، علمائے اُصول نے وصفِ مناسب کی چار قسمیں بتائی ہیں: ۱۔المناسب المؤثر۔ ۲۔المناسب الملائم۔ ۳۔المناسب المرسل۔ ۴۔المناسب الملغی۔

المناسب المؤثر

وصف مناسب مؤثر اس وصف کو کہتے ہیں جس کے مطابق شارع نے حکم کو مرتب فرمایا ہو، اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہو کہ بعینہٖ وہی حکم کی علت ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ، قُلْ هُوَ اَذًى، فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ، (البقرۃ:۲۲۲)

ترجمہ:- اور لوگ آپ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ وہ ایک طرح کی گندگی ہے، پس تم عورتوں کو حیض کے دوران میں چھوڑے رہو۔

اس سے یہ بات واضح ہے کہ حیض کے دوران میں عورت سے الگ رہنا واجب ہے، اس لئے کہ یہ گندگی ہے، تو ''اذًى'' یعنی گندگی ایسی علت ہے جس پر نص دلالت کر رہی ہے، اس وصف کو اِصطلاحِ اُصول میں وصفِ مناسب مؤثر کہیں گے، اور اسے اعلیٰ درجے کی علت کہیں گے۔

المناسب الملائم

وصفِ مناسب ملائم اس وصف کو کہتے ہیں جو اگرچہ بذاتِ خود نص یا اِجماع سے تو نہ ثابت ہو، لیکن اس جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم ثابت بالنص ہو، مثلاً نابالغ صغیرہ کے نکاح کی ولایتِ صغر اس کے والد کے لئے، یہ حکم نہ تو نص سے ثابت ہے اور نہ اِجماع سے، البتہ اسی جنس کی علت سے اسی جنس کا حکم نص سے ثابت ہے، وہ ہے نابالغ صغیرہ کے مال کے لئے اس کے والد کی ولایت، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ کے والد کو صغیرہ کے مال کا ولی بنایا ہے، لہٰذا اس پر قیاس کر کے صغیرہ کی تزویج کا ولی بھی اس کے والد ہی کو بنایا جائے گا۔

المناسب المرسل

اسے مصلحتِ مرسلہ بھی کہتے ہیں، اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی بنیاد پر شارع نے کوئی حکم مرتّب نہ فرمایا ہو، نہ اس پر کوئی دلیلِ شرعی قائم کی ہو، اور نہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو، لیکن مطلق مصالح کا تقاضا ہو کہ اس کی بنیاد پر تشریع کی جائے، مثلاً صحابہ کرامؓ کا زرعی زمینوں پر خراج لگانا، سکوں کو رواج دینا، قرآنِ کریم کی تدوین اور اس کی نشرواشاعت کا اِنتظام کرنا، اوران جیسے دیگر اِقدامات۔

المناسب الملغی

اس وصف کو کہتے ہیں جس کے بارے میں یہ ظاہر کیا جائے کہ مصلحت کے تحت اِقدام کیا گیا ہے، حالانکہ وہ اِقدام نصِ قرآن کے خلاف ہو، اس وصف کا کوئی اعتبار نہیں اور اس کا نام مصلحتِ لغو ہو، مثلاً یہ کہنا کہ بیٹے اور بیٹی کو وراثت میں برابر کا حصّہ ملنا چاہئے، مصالح کا تقاضا یہی ہے۔ یا مثلاً یحییٰ بن یحییٰ لیثی مالکی (متوفی ۲۳۴ھ) کا کفارۂ صوم کے بارے میں ایک بے بنیاد فتویٰ، جب کہ اندلس کے کسی بادشاہ نے عمداً بغیر کسی عُذرِ شرعی کے روزہ توڑ دیا تھا، تو فقیہِ مذکور نے فتویٰ دیا کہ اس کا کوئی کفّارہ سوا اس کے نہیں ہے کہ بادشاہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے، چاہے اس کی اِستطاعت ہو یا نہ ہو۔ اور دلیل یہ دی کہ مصلحت کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ کفّارے کا مقصد تو یہ ہے کہ گناہ گار کو سزا ملے، اور کفارہ ادا کرنے میں اسے کوفت اٹھانی پڑے۔ اب اگر بادشاہ سے یہ کہا جائے کہ وہ ایک غلام آزاد کردے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے تو اسے اس کفّارے کا ادا کرنے میں کون سی کوفت یا زحمت ہوگی؟ اس طرح کفّارے کا مقصد حاصل نہ ہوگا، لہٰذا اسے تو صرف دو ماہ مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔ مفتی نے اپنے فتوے کی بنیاد مصلحت کو بنایا، لیکن چونکہ یہ مصلحت نص سے معارض ہے، اس لئے لغو ہے۔ حدیث میں ہے:

وعن أبي هريرة قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت! قال: مالك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا! قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا! قال: هل تجد إطعام ستين مسكينًا؟ قال: لا! قال: إجلس! ومكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك أتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر -والعرق المكتل الضخم- قال: أين السائل؟ قال: أنا! قال: خذ هذا فتصدق به! فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله! ما بين لابتيها -يريد الحرتين- أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتّٰى بدت أنيابه ثم قال: أطعمه أهلك![1]

ترجمہ:-حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک دِن ہم لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ اتنے میں ایک شخص نے آ کر عرض کیا: یا رسول اللہ! میں تو تباہ ہوگیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ کیا ہوا؟ اس نے عرض کیا: روزے کی حالت میں مَیں نے اپنی بیوی سے مباشرت کرلی۔ آپ نے فرمایا: کیا تیرے پاس آزاد کرنے کو غلام ہے؟ اس نے کہا: نہیں! پھر آپ نے دریافت فرمایا: کیا تُو مسلسل دو ماہ روزے رکھ سکتا ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں! پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارۃ، ج:۸ ص:۲۹۸، رقم الحدیث:۳۵۲۹

دریافت فرمایا کہ کیا تیرے پاس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہے؟ اس نے عرض کیا: نہیں! تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا: بیٹھ جا!...(آخر حدیث تک)۔

اس روایت سے ثابت ہوا کہ عمداً روزہ توڑ دینے کی صورت میں یا تو غلام آزاد کرنا ہوگا، یا ساٹھ روزے مسلسل رکھنے ہوں گے، یا پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا، یہ حکم اُمیر، غریب اور بادشاہ، فقیر سب کے لئے ہے، لہٰذا نص کی موجودگی میں مفتی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ کسی مصلحت کا سہارا لے کر بادشاہ کو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے پر ہر حالت میں مجبور کرے۔

قیاس کی اَقسام

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

① ۔قیاس العکس ② ۔قیاس الطرد

قیاس العکس سے مراد اِفتراق فی العلۃ کی وجہ سے کسی حکمِ معلوم کا اس کے غیر میں اس کی نقیض کو معلوم کرنا ہے۔

قیاس الطرد یہ اِشتراک فی العلۃ کی وجہ سے حکمِ معلوم کو غیر معلوم الحکم میں جاری کرنے کو کہتے ہیں۔ یہاں زیرِ بحث قسمِ ثانی ہے، کیونکہ بقول علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) اِستدلال کا مدار تسویہ بین المتماثلین ہے، اگر کسی ذریعے سے بھی تفرقہ بین المتماثلین ثابت ہو جائے تو اِستدلال باطل ہو جائے گا۔[1]

قیاس ظنی ہے یا یقینی

قیاس شرعی باعتبار نفس الامر کے مفید ظن ہے، مفید یقین نہیں ہو سکتا۔ یہ مسلک

---

(۱) إعلام الموقعين: القول في القياس، ج:۱ ص:۱۰۱

ان اہلِ مناطق کا ہے جو قیاس کو تماثل بین الاصل والفرع کی بنیاد پر حُجت قرار دیتے ہیں۔ تاہم یہ فیصلہ مطلق نہیں ہے، بعض اوقات قیاس قطعیت کا بھی فائدہ دیتا ہے، بشرطیکہ مجتہدین کی اکثریت اصل کا حکم فرع میں نافذ کرنے پر متفق ہوجائے، البتہ قیاس اُمورِ تعبدیہ میں کارآمد نہ ہوگا، مثلاً نماز کی رکعتوں کی تعداد، یا اوقاتِ صلوٰۃ، یا مقدارِ زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ۔

اُمورِ دُنیویہ میں قیاس کا اِجرا کیا جاسکتا ہے، حدود و کفارات اور مقدرات کے معاملے میں اجرائے قیاس کے سلسلے میں اِختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس کے اجرا کے قائل ہیں، جب کہ اَحناف کے نزدیک مذکورہ بالا اشیاء میں قیاس دُرست نہیں ہے۔

قیاس اور دلالۃ النص میں فرق

قیاس کی طرح دلالۃ النص کی بنیاد پر بھی حکمِ منصوص، غیرِ منصوص کی طرف متعدی ہوتا ہے، لیکن دونوں میں فرق ہے۔

قیاس میں تو پہلے اِستخراجِ مناط ہوتا ہے، پھر تحقیق اور پھر اِظہارِ حکم، دلالۃ النص میں ان مراحل کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، صرف حکمِ منصوص کے مفہوم کو لغت کے ذریعے متعین کرتے ہیں اور اَصل کا حکم فرع میں جاری کردیتے ہیں، مثلاً والدین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ (الاسراء)

ترجمہ:- جب والدین تیرے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں تو ان کو اُف بھی نہ کہنا، اور نہ ان کو جھڑکنا، اور ان سے ادب کے ساتھ بات چیت کرنا۔

اس حکم کی علت ایذا ہے، یعنی تم ان سے کوئی بھی ایسی بات نہ کہنا، یا کوئی بھی

ایسا برتاؤ نہ کرنا، جس سے بڑھاپے میں تمہارے والدین کو ایذا ہو۔ ایذا کا یہ تصوّر ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کا مفہوم ہے، لہٰذا اس مقام پر کسی تخریجِ مناط، اجتہاد اور قیاس کی ضرورت نہیں ہے، اصل نص کا حکم خود بخود تمام فروع میں جاری ہوجائے گا، یعنی ہر وہ عمل جس سے بوڑھے والدین کو ایذا ہو، مثلاً گالی دینا، عقوق الوالدین، ان کی جائز ومعقول خواہشات کو حقارت سے رَدّ کردینا، (جس سے ایذا کا اِمکان ہو) ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کی نہی میں داخل ہے۔

قیاس اور استحسان میں فرق

اگر مسئلہ ایسا ہو کہ سطحی نظر سے اس کی معقولیت سمجھ میں آجائے اور علتِ حکم کی طرف بآسانی ذہن منتقل ہوجائے تو اسے مطلق قیاس یا قیاسِ جلی کہتے ہیں۔ اگر مسئلے کی علت معلوم کرنے میں گہرائی کی ضرورت پڑے تو اسے قیاسِ خفی کہا جاتا ہے۔ اسی قیاسِ خفی کا نام ''استحسان'' ہے۔ اور عام طور پر کُتبِ فقہ میں استحسان اسی معنی میں بولا جاتا ہے، اور اکثر دلیل کی قوت کی بنا پر استحسان کو ترجیح ہوتی ہے، اسی بنا پر صاحبِ ''معجم لغة الفقهاء'' نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

> الإستحسان: ترك القياس تحقيقًا لمقصد الشارع: العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلىٰ حكم آخر لوجه أقوىٰ يقتضي هٰذا العدول۔[1]

> ترجمہ:- استحسان کی تعریف شارع کی منشا کے بروئے کار لانے کے لئے قیاس کو چھوڑ دینا، کسی ایسی مضبوط تر دلیل کی بنا پر (جو عدول کی متقاضی ہو) مسئلے کو اپنے مشابہ مسائل کے اَحکام سے عدول کرکے دوسرے حکم کو اِختیار کرلینا۔

(۱) معجم لغة الفقهاء: حرف الهمزة، ص:۵۹

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ استحسان کی طرف عدول قوتِ دلیل کی بنا پر ہے، لہٰذا اگر کسی جگہ استحسان کی طرف قوتِ دلیل نہ ہو، اور قیاس قوتِ دلیل کی دولت سے مالا مال ہو تو پھر استحسان کو ترجیح نہیں ہوتی۔

مسالك العلة

مسالک العلۃ کی تعریف اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے ان الفاظ میں کی ہے:

هى الطرق التى يعرف بها ما اعتبره الشارع علة وما لم يعتبره علة۔[1]

ترجمہ:- مسالکِ علت ان طریقوں کو کہتے ہیں جن کے ذریعے یہ پتا چلایا جاتا ہے کہ (کس حکم کے لئے) شارع نے کس چیز کو علت قرار دیا ہے اور کس کو نہیں؟

مشہور مسالک تین ہیں

ا۔ نص

یعنی قرآن وسُنّت کی نص اس بات پر دلالت کرے کہ وہی وصف نص کی علت ہے، اس علت کو علتِ منصوص علیہا کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم تو وہ ہے جس میں صراحتاً یہ بات مذکور ہو کہ فلاں حکم فلاں وجہ سے دیا گیا، جیسا کہ قرآنِ کریم میں ہے:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ ۭ وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ﴿۱۶۵﴾ (النساء)

ترجمہ:- (ہم نے بھیجا) پیغمبروں کو خوشخبری سنانے والے اور ڈرانے والے (بنا کر) تاکہ لوگوں کو پیغمبروں کے (آنے کے) بعد اللہ کے سامنے عُذر باقی نہ رہ جائے۔

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: مسالك العلة، ص: ۲۴۳

یا جیسا کہ ''ابوداوٗد'' کی روایت میں ہے:

قالوا: یا رسول الله! نهیت عن إمساك لحوم الضحایا بعد ثلاث؟ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إنما نهیتکم من أجل الدافة التی دفّت علیکم فکلوا وتصدقوا وادخروا.[1]

ترجمہ:- صحابہ کرامؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یارسول اللہ! آپ نے ہمیں قربانی کے گوشت کو تین دِنوں سے زیادہ رکھنے سے منع فرمایا تھا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یہ میں نے تمہیں ان دیہاتوں کے قافلوں کی وجہ سے منع کیا تھا (جو اس وقت مدینے میں عید منانے چلے آئے تھے)، اب تمہیں اختیار ہے جتنا چاہو کھاؤ، چاہو تو اس میں سے صدقہ کرو، یا (آئندہ استعمال کرنے کے لئے) رکھ چھوڑو۔

مذکورہ بالا دونوں مثالوں میں صراحتاً بتلایا گیا کہ فلاں حکم، فلاں علت کی وجہ سے تھا۔

دوسری قسم وہ ہے جس میں صراحتاً بیانِ علت تو نہ ہو، لیکن حروفِ تعلیل میں سے کوئی حرف استعمال کیا گیا ہو، مثلاً ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ﴿۵۶﴾ (الذّٰریٰت)

ترجمہ:- اور میں نے نہیں پیدا کیا جنّات کو اور اِنسانوں کو مگر اس لئے کہ وہ میری عبادت کریں۔

آیت میں لام حرفِ تعلیل ہے۔

كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ۔ (الحشر:۷)

(۱) سنن أبی داود: کتاب الضحایا، باب فی حبس لحوم الأضاحی، ج:۳ ص:۹۹، رقم الحدیث:۲۸۱۲

ترجمہ:-تاکہ وہ مال تمہارے توانگروں ہی کے قبضے میں نہ آجائے۔

اس آیت میں حرف ''کَیْ'' کے ذریعے علت کو بیان کیا ہے۔

۲-اِجماع

اگر کسی دور کے مجتہدین کسی وصف کے بارے میں متفق ہوجائیں کہ وہ کسی حکمِ شرعی کی علت ہے، تو اس پر اِجماع منعقد ہوجائے گا، مثلاً ایک دور میں علمائے اُمت نے اس بات پر اِجماع کیا ہے کہ صغیرہ کے مال کا ولی اس کا باپ، صغیرہ کے صغرسنی کی وجہ سے ہوتا ہے، گویا مجتہدین نے بالاجماع صغیرہ کے نفس پر اس کے والد کو ولایت حاصل ہوتی ہے، پھر اسی پر صغیرہ کے دادا کو قیاس کیا ہے، اور اسے بھی صغیرہ کے مال اور نفس پر ولایت دی گئی ہے۔

۳-اِجتہادِ فقہی

یعنی مجتہد اس بات کو معلوم کرنے کی کوشش کرے کہ اوقاتِ مختلفہ میں کونسا وصف حکم کے مناسب ہوسکتا ہے، مثلاً اس شخص کا واقعہ گزر چکا ہے جس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کرلی تھی، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر عرض کیا کہ یارسول اللہ میں تو تباہ ہوگیا! (الیٰ آخر الحدیث) اس کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین میں سے ایک بات تجویز فرمائی تھی، ۱-عتقِ رقبہ، ۲-ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، ۳-ساٹھ روزے مسلسل رکھنا۔[1]

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نص معلل ہے، لیکن مجتہد کو دریافت کرنا چاہئے کہ اس حکم کی علت کیا ہے؟ آیا علت رمضان میں دِن کے وقت اپنی بیوی سے مقاربت ہے؟ یا مجرد اِفطار ہے؟ بیوی سے مقاربت حرام تو نہیں ہے کہ اس کے لئے اتنی بڑی عقوبت تجویز کی

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارۃ، ج:۸ ص:۲۹۸، رقم الحدیث:۳۵۲۹

جائے؟ کافی غور وخوض کے بعد جو علت سمجھ میں آئے گی، وہ ہے حُرمتِ رمضان کی عمداً پامالی اس سے تفریع کی جائے گی کہ اگر عمداً کوئی شخص رمضان کے روزے کی حُرمت کو کھانا کھا کر، یا مباشرت کر کے عُذرِ شرعی کے بغیر پامال کرے تو وہ مذکورہ بالا تین عقوبتوں میں سے کسی ایک کا مستوجب ہوگا، اُصولیین کی اصطلاح میں اس عمل کو ''تنقیح المناط'' کہتے ہیں۔

قیاس ونصوص کے مابین معارضہ

بعض اوقات قیاس نصوص سے معارض ہوجاتا ہے، اس کی بابت فقہاء کے تین اقوال ہیں:

۱۔ اِمام شافعی، اِمام احمد، اِمام ابوحنیفہ۔رحمہم اللہ۔کے ایک قول میں ہے کہ اگر نص مل جائے تو قیاس پر عمل نہیں کیا جائے گا، خواہ نص سند کے اعتبار سے ظنی ہو یا دلالۃً اس سے کوئی بات مفہوم ہو رہی ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اَدلہ ظنیہ کا تو قیاس معارضہ کرسکتا ہے، لیکن اَدلہ قطعیہ کا نہیں، اگر بالفرض قیاس کسی دلیل قطعی کا معارض ہوجائے تو وہ فاسد ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ قیاسِ صحیح تو نصِ شرعی کا معارض ہو ہی نہیں سکتا، خواہ وہ نص قرآن ہو یا سُنّت، یہ رائے علّامہ اِبنِ تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگرد علامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ کی ہے، ان کے نزدیک قیاس کا نص کے معارض ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قیاس فاسد ہے۔

قیاس اور خبرِ واحد

اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ قیاس اور خبرِ واحد کے درمیان تعارض کی صورت میں خبرِ واحد ہی کو ترجیح دینے کے قائل ہیں، مثلاً اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تو تقاضا یہ تھا کہ دورانِ صلوٰۃ اگر مصلّی قہقہے کے ساتھ ہنس پڑے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے، لیکن ایک

خبرِ واحد سے ثابت ہے کہ نماز کے ساتھ ساتھ مصلّی کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا، ہم نے ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا اور خبرِ واحد کی بنیاد پر فتویٰ دیا کہ مصلّی کی نماز اور وضو دونوں باطل ہو جائیں گے، ارشادِ نبوی کو لیا جائے گا، اور قیاس کو ترک کیا جائے گا:

لأن القياس لا يصلح معارضًا للخبر الواحد عندنا. ولهذا أخذنا بالخبر الواحد الموجب للوضوء عند القهقهة في الصلاة وتركنا القياس به. وأبو حنيفة أخذ بخبر الواحد في الوضوء بنبيذ التمر وترك القياس به.(۱)

خبرِ واحد تو بڑی چیز ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا تو مسلک یہاں تک ہے کہ اگر کسی صحابی کا فتویٰ قیاس کے برخلاف ہو تو صحابی کے فتوے پر عمل کیا جائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ مثلاً ایک مرتبہ امام صاحب سے اِستفتاء کیا گیا کہ آیا غلام کے لئے یہ جائز ہے کہ جنگ کے دوران کسی حربی کو اَمان دے؟ تو امام صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح تو ایک حربی غلام بن کر اسلام قبول کر لے گا اور اپنی قوم کے سارے کافر حربیوں کو اَمان دے سکے گا۔ لیکن جب امام صاحب رحمہ اللہ کے سامنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ پیش کیا گیا کہ انہوں نے غلام کی اَمان کو تسلیم کیا جب کہ ایک غلام اپنے سردار کے ساتھ نکلا اور اس نے قلعے کے محصور تمام حربیوں کو اَمان دے دی تھی، تو حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فتوے سے رُجوع کر لیا اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے کو تسلیم کر لیا۔

خبرِ واحد قیاس سے مقدّم ہے

محدثین اور فقہاء دونوں کی اِصطلاح میں خبرِ واحد اسی روایت کو کہتے ہیں جس کے نقل کرنے والے صحابہ، تابعین، تبع تابعین، کے دور میں حدِ تواتر کو نہ پہنچے ہوں۔ معتزلہ

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان حكم العام إذا خصص منه شيء، ج:۱ ص:۱۴۳

کے امام جبائی دینی اُمور میں خبرِ واحد کو حُجت تسلیم نہیں کرتے تھے، لیکن معتزلہ وہ یونان زدہ اور آزاد خیال فرقہ تھا، جس کو عقلیت کا مالیخولیا ہو گیا تھا، ان کی یہ بات قابلِ توجہ بھی نہیں سمجھی گئی، ثقہ اور عادل راوی کی روایت کو نہ ماننا بے عقلی کی انتہا ہے۔

امام احمد بن حنبل اور امام داؤد ظاہری - رحمہما اللہ - کے نزدیک خبرِ واحد صحیح الاسناد حُجتِ قطعیہ ہے لیکن اس کی قطعیت خبرِ متواتر کی قطعیت سے نسبتاً کم ہے، اور جمہور اہلِ سُنّت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ خبرِ واحد صحیح الاسناد واجب الاطاعت حُجت اور مآخذ قانون ہے، لیکن اس سے حاصل شُدہ علم ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا، اس ظنیت کی وجہ راویوں کی قلت ہے، ورنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول وعمل تو قطعی حُجت ہے، البتہ اگر خبرِ واحد کے مفہوم کا قدرِ مشترک مختلف اسانید سے منقول ہو، اگرچہ مخصوص الفاظ کے راوی تھوڑے ہوں یا اسلاف نے اسے قبول کرلیا ہو (تلقی بالقبول) یا اُمت کا تعامل اس کے مطابق ہو تو پھر خبرِ واحد بھی حُجتِ قطعیہ بن جاتی ہے۔

مگر خبرِ واحد کا درجہ قیاس سے بالاجماع مقدّم ہے، خبرِ واحد کی موجودگی میں نہ قیاس کرنا جائز ہے، اور نہ ایسے قیاس پر عمل کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) کے شاگرد عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ (متوفی ۲۲۱ھ) کی جانب یہ رائے منسوب ہے کہ خبرِ واحد کا راوی اگر فقاہت میں معروف نہ ہو اور اس کی نقل کردہ روایت قیاسِ شرعی (جو دوسری نصوص سے ماخوذ ہو) سے مخالف ہو اور دونوں کے درمیان مطابقت وموافقت کے تمام راستے مسدود ہو جائیں، تو پھر اس روایت کو راوی کی غلط فہمی پر محمول کرکے قیاسِ شرعی پر عمل کیا جائے گا، لیکن یہ نہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے شاگردوں کا مسلک ہے، اور نہ حنفیہ کا مفتیٰ بہ مسلک ہے:

وهٰذا جواب لم يقل به أبوحنيفة رحمه الله ولا أحد من أصحابه المعروفين.[1]

(۱) تکملة فتح الملهم: کتاب البیوع، باب حکم بیع المصراة، ج:۷ ص:۳۲۹

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ حدیثِ صحیح کو مطلقاً قیاس سے مقدم سمجھتے ہیں، خواہ خبرِ واحد ہو یا خبرِ متواتر، خواہ خبرِ واحد کا راوی فقاہت میں معروف ہو، یا معروف نہ ہو، بلکہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک ۔رحمہا اللہ۔ تو حدیثِ مُرسل کو بھی قیاس پر ترجیح دیتے ہیں، حدیثِ مُرسل سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ، عادل اور مضبوط حافظے والا تابعی صحابی کا نام لیے بغیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نقل کرے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تو اتنے محتاط تھے کہ کسی صحابی کے صحیح الاسناد قول کو بھی اپنے قیاس اور اجتہاد پر ترجیح دیتے، اس لئے کہ غیر صحابی کے اجتہاد میں صحابی کے اجتہاد کے مقابلے میں غلطی کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں کہ یہ عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے مشائخِ حنفیہ سے منقول نہیں ہے، بلکہ ان سے تو یہ قول منقول ہے کہ خبرِ واحد کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا، سلف میں سے کسی سے بھی فقاہت راوی کی شرط منقول نہیں ہے، پس یہ قول نوایجاد ہے:

واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان .... ولم ينقل هذا القول عن أصحابنا أيضًا بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ....ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه فى الراوى فثبت أن هذا القول مستحدث.[1]

مزید اس موضوع پر تفصیل کے لئے دیکھئے:

كشف الأسرار: باب خبر الواحد الراوى المعروف، ج:۲ ص:۳۸۳

(۱) كشف الأسرار: باب خبر الواحد الراوى المعروف، ج:۲ ص:۳۸۲،۳۸۳

إعلاء السُّنن: كتاب البيوع، تتمة باب بيع المصراة ج:۱۴ ص:۸۵تا۸۹

تكملة فتح الملهم: كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة ج:۷ ص:۳۲۹

اَحناف کے ہاں ضعیف حدیث قیاس پر مقدّم ہے

سلطان المحدثین مُلاّ علی قاری رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱۴ھ) فرماتے ہیں:

إن منهبهم القوي تقديم الحديث الضعيف على القياس. (۱)

علاّمہ ابنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اَصحاب کا اس بات پر اِجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اَولیٰ اور بہتر ہے:

وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه كما قدم حديث القهقهة مع ضعفه على القياس والرأي. (۲)

علاّمہ ابنِ حزم رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۶ھ) فرماتے ہیں کہ تمام حنفیوں کا اس بات پر اِجماع ہے کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا قیاس کرنے سے اَولیٰ ہے:

قال ابن حزم: جميع الحنفية مجموعون على أن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أن ضعيف الحديث أولى من الرأي. (۳)

---

(۱) مرقاة المفاتيح: مقدمة المؤلف ج:۱ ص:۴۲

(۲) إعلام الموقعين: فصل: الرأي على ثلاثة أنواع ج:۱ ص:۵۳

(۳) قواعد في علوم الحديث: الفصل الثالث في حكم العمل بالضعيف وشرائطه، ص:۹۵،۹۶

علّامہ نواب صدیق حسن رحمہ اللہ (متوفی ۱۳۰۷ھ) فرماتے ہیں کہ:

وذكر ابن حزم رحمه الله الإجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من الرأي والقياس.[۱]

اَحناف کے ہاں اگر صحیح حدیث موجود ہو اور حنفی مذہب بظاہر اس حدیث کے خلاف ہو تو مقلد کو چاہئے کہ صحیح حدیث پر عمل کرے، اور یہی اس کا مذہب ہوگا، کیونکہ اِمام صاحب رحمہ اللہ کا قول ہے جب صحیح حدیث موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے۔ چنانچہ علّامہ اِبنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيًا بالعمل به. فقد صح عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي.[۲]

علّامہ عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۳ھ) اِمامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اللہ کی قسم! یہ بات ہم پر اِفترا ہے کہ ہم قیاس کو نص پر مقدّم کرتے ہیں، بھلا نص کے ہوتے ہوئے بھی قیاس کی کوئی ضرورت ہے؟

كذب والله إفترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص وهل يحتاج بعد النص إلى القياس.[۳]

قیاس کا قانونی مقام

مستنبط علت کی بنا پر جو قیاس کیا گیا ہو، اس کا حکم ظنی ہوگا، اس لئے کہ علت مجتہد کی رائے پر مبنی ہوتی ہے نص پر مبنی نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ نص اور رائے دونوں کا قانونی

(۱) دليل الطالب: ص:۸۸۷، بحوالہ ''مقامِ ابی حنیفہؒ'' ص:۱۹۷

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار، مقدمة، ج:۱ ص:۶۸

(۳) الميزان الكبرى: الفصل الأول بشهادة الأئمة له بغزارة العلم، ج:۱ ص:۶۳

مقام یکساں نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک حدود وقصاص میں قیاس حُجت نہیں ہے اس لئے کہ ان کے لئے دلائل قطعیہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور شبہات سے حدود ساقط ہوجاتے ہیں، البتہ تعزیرات میں قیاس پر عمل پایا جاسکتا ہے، اس لئے کہ ان میں ظنی ثبوت بھی کافی ہے، اور یہ شبہات سے ساقط نہیں ہوتیں، اہلِ سُنّت والجماعت کا اس پر اِجماع ہے کہ قیاس کا مقام کتابُ اللہ، سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اِجماعِ اُمّت سے مؤخر ہے، ان تین مآخذ کے ہوتے ہوئے قیاس جائز نہیں ہے۔

قرآن وسُنّت کے صریح اَحکام میں فقہاء اور مجتہدین اور اُمراء وحکام وفلاسفہ کے قیاسات واجتہادات اور آراء وخیالات کی پیروی کرنا ان کو اَرباب من دون اللہ بنانا ہے اور شرک فی الحکم ہے۔ مثلاً:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۭ اِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ① (الحجرات)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ (متوفی ۶۸ھ) فرماتے ہیں:

لا تقولوا خلاف الکتاب والسُّنّۃ۔ [1]

ترجمہ:- قرآن وسُنّت کے خلاف بات مت کرو!

حضرت مجاہد رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۴ھ) فرماتے ہیں:

لا تفتاتوا علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ [2]

ترجمہ:- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف فتویٰ نہ دیا کرو۔

قرآنِ کریم میں ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ

(۱، ۲) تفسیر ابن کثیر: سورۃ الحجرات، آیت نمبر ۱ کے تحت، ج:۷ ص:۳۴۰

لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِينًا (الاحزاب)

یہ آیت تمام معاملات کو شامل ہے، اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مقابلے میں نہ کسی کو سوچنے کا حق ہے، اور نہ کسی کی رائے مانی جا سکتی ہے۔

قیاس بہر حال قرآن وسُنّت اور اِجماع کے بعد آتا ہے، اسے ان چیزوں پر ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

حدود وتعزیرات اور قیاس

حدود ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار اللہ تعالیٰ یا شارع علیہ السلام نے مقرّر فرمادی ہیں، اب ان میں کسی کمی بیشی کی گنجائش نہیں ہے، مثلاً حدِ زِنا، سرقہ اور حدِ قذف وغیرہ۔ ''تعزیر'' ان عقوبات کو کہتے ہیں جن کی مقدار شارع علیہ السلام نے مقرّر نہیں فرمائی ہیں، بلکہ انہیں حاکم کی صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے، تمام فقہاء کا اس بات پر اِتفاق ہے کہ تعزیرات قیاس سے ثابت ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ جرائم تعزیرات خود قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو پھر ان کی عقوبتیں بھی قیاس ہی سے ثابت ہوں گی۔

اس بات میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ حدود میں قیاس کرنا دُرست ہے یا نہیں؟ اِمام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حدود میں بھی قیاس کرنا درست ہے، مثلاً وہ لواطت کو زِنا پر قیاس کر کے لواطت کے لئے بھی وہی حد تجویز کرتے ہیں جو زِنا کی ہے، اسی طرح انہوں نے قتلِ عمد کو قتلِ خطا پر قیاس کر کے اس کے لئے بھی کفارہ ثابت کیا ہے، اِمام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس بھی ادلہ شرعیہ میں سے ہے، تو جس طرح حدود کتاب وسُنّت سے ثابت ہوتی ہیں قیاس سے کیوں نہیں ثابت ہوں گی؟ البتہ اگر کوئی مانع پیش آجائے تو دوسری بات ہے۔

اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حدود میں قیاس کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا

گالی گلوچ یا طعن و تشنیع کو قذف پر یا شذوذ جنسی از قسم لواطت، جلق اور ہم جنسی کو زِنا پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، البتہ ان کے لئے تعزیر ہوسکتی ہے، اِمام صاحب کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ حدود عقوبت مقررہ شرعیہ ہیں اس لئے قیاس کو اس میں داخل ہی نہیں کیا جاسکتا، مثلاً حدِ قذف میں اَسّی (۸۰) کوڑے رکھے گئے ہیں، اسے کوئی حاکم نہ تو ستر کوڑے کرسکتا ہے اور نہ پچاسی کوڑے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی اساس علت پر ہوتی ہے اور اوصاف ثابتہ میں سے کسی وصف کو علت قرار دینا بذریعہ ظن ہی ہوسکتا ہے اور ظن میں شُبہ ہوتا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم۔ (۱)

ترجمہ:- جہاں تک تم سے ہوسکے مسلمانوں سے حدّ کو دَفع کیا کرو۔

لہٰذا قیاس کے ذریعے سے تو کوئی حدّ ثابت ہی نہیں ہوسکتی۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ حدود حقوق اللہ میں سے ہیں، اور قیاس اِستنباط بالرائے کو کہتے ہیں، اِستنباط بالرائے کے تحت تو وہ چیزیں آ ہی نہیں سکتیں، جو حقوق اللہ میں سے ہیں۔ درست یہی ہے کہ حدود میں قیاس کو داخل نہ کیا جائے، البتہ تعزیرات میں جرائم کی تعیین اور پھر عقوبات کی تشخیص میں قیاس کو کام میں لایا جائے۔

قیاس کی استحسان پر ترجیح کی بیس مثالیں

۱- سجدۂ تلاوت کی رُکوع کے ذریعے ادائیگی

نماز کے دوران اگر کوئی شخص سجدۂ تلاوت کی جگہ رُکوع کرلے، تو قیاس کا تقاضا

---

(۱) سنن الترمذی: ابواب الحدود باب ما جاء فی درء الحدود ج: ۴ ص: ۳۳، رقم الحدیث: ۱۴۲۴

یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت رُکوع سے بھی ادا ہو جائے گا کیونکہ رُکوع بھی سجدے کی طرح تعظیم پر دال ہے، اور ''وَخَرَّ رَاكِعًا'' (ص:۲۴) کی نص سے بھی رُکوع اور سجدے کا حکم ایک ہونا معلوم ہوتا ہے، قیاس کے اس حکم میں ایک ظاہری فساد یہ پایا جاتا ہے کہ اس میں حقیقت یعنی سجدے پر عمل ممکن ہونے کے باوجود مجاز یعنی رُکوع سے سجدۂ تلاوت کی صحت کا حکم دیا گیا ہے، اس کے برخلاف استحسان کی نظر میں سجدۂ تلاوت رُکوع سے ادا نہ ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ اَمر شارع کے خلاف ہے، تو جس طرح نماز کا رُکن سجدہ رُکوع کے ذریعے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح سجدۂ تلاوت بھی رُکوع سے دُرست نہ ہوگا، استحسان کی یہ دلیل بالکل ظاہر ہے، مگر اس میں ایک اندرونی نقص یہ پایا جارہا ہے کہ اس میں سجدۂ تلاوت کے اصل مقصد یعنی اِظہارِ تعظیم (جس کا تحقق رُکوع اور سجدہ دونوں صورتوں میں ہوتا ہے) سے صَرفِ نظر کرلیا گیا ہے:

وجه القياس أن المقصود من السجود تعظيم الله تعالى أما اقتداء بمن عظمه وهم أولياؤه تعالى أو مخالفة لمن استكبر وهم أعداؤه تعالى وذلك يحصل بالركوع كما يحصل بالسجود فهما فى التعظيم جنس واحد.

قوله (والإستحسان عدمه) أى عدم تأديتها فى ضمنه لأن الواجب هو التعظيم بصفة مخصوصة فلا يقوم غيره مقامه.

قوله (والقياس هنا) أى فى هٰذه المسئلة مقدم على الإستحسان وبالقياس نأخذ وإن كان الأصل هو العمل بالإستحسان.[1]

كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياما. لأنه تعالى جعل الركوع مقاما لسجدة فى قوله: "خَرَّ رَاكِعًا" استحسانا. لأن الشرع أمر

(۱) حاشية الطحطاوى على مراقى الفلاح: كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة ص:۲۸۸

بالسجود فلا تؤدی بالرکوع کسجود الصلاۃ فعلمنا بالصحة
الباطنة فی القیاس وھی ان السجود غیر مقصود ھنا وإنما الغرض
ما یصلح تواضعًا مخالفة للمتکبرین.[1]

۲۔ مسلّم فیہ کی مقدار کے بارے میں

اگر ربّ السلم اور مسلّم الیہ کے درمیان مسلّم فیہ کپڑے کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کو منکر قرار دے کر ہر ایک سے قسم لی جائے، اس لئے کہ یہ اختلاف عقد کے نتیجے میں ملنے والے استحقاق کی مقدار کے بارے میں ہورہا ہے اور ہر ایک دوسرے کے خلاف استحقاقِ ثمن یا استحقاقِ مبیع کا دعویٰ کررہا ہے، اور دوسرے کے دعوے کا انکار کررہا ہے۔

مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ کپڑے میں گزوں کی مقدار کو فقہاء نے چونکہ وصف کے درجے میں رکھا ہے، جس کے مقابلے میں قیمت کا کوئی حصّہ نہیں ہوتا، لہٰذا مسلّم فیہ کپڑے میں گزوں کے اختلاف کی صورت میں مدّعی ربّ السلم ہوگا کہ اس صفت کا کپڑا عقد میں طے ہوا تھا، اور صرف مسلّم الیہ منکر ہوگا وہ ربّ السلم پر کچھ دعویٰ نہیں کرے گا کہ ربّ السلم کو بھی منکر قرار دیں، اس مسئلے میں قیاس قوی ہے بایں کہ بیعِ سلم میں اوصاف بھی اصل کے درجے میں آجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں اوصاف کو اصل مان کر مسلّم الیہ کو ایک خاص مقدار کا مدّعی مان لیا جائے گا، اسی قوت کی بنا پر مسئلے میں قیاسی حکم کو ترجیح دی گئی ہے:

ومنها ما إذا وقع الإختلاف بین المسلم إلیه وبین رب السلم فی
الذرعان المسلم فیه فی القیاس یتخالفان وبه نأخذ وفی

---

(۱) التلویح علی التوضیح لمتن التنقیح: الرکن الرابع القیاس، فصل: القیاس جلی وخفی.
ج:۲ ص:۱۶۵

الإستحسان القول قول المسلم إليه. وجه الإستحسان أن المسلم فيه مبيع فالإختلاف فى ذرعانه لا يكون اختلافا فى أصله بل فى صفته من حيث الطول والسعة. وذلك لا يوجب التحالف كالإختلاف فى ذرعانه الثوب المبيع بعينه۔ وجه القياس أنهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم، وذلك يوجب التحالف ثم أثر القياس مستتر. ولكنه قوى من حيث إن عقد السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالإشارة إلى المعين، وكان الموصوف بأنه خمس فى سبع غير الموصوف بأنه أربع فى ست فبهذا يتبين أن الإختلاف ههنا فى أصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك أخذنا بالقياس۔ [1]

۳۔ سجدے کی آیت کا دو رکعتوں میں تکرار

اگر کوئی شخص نماز کی دو رکعتوں میں سجدے کی آیت مکرر پڑھے، یعنی ایک مرتبہ ایک رکعت میں پڑھنے کے بعد وہی آیت دوسری رکعت میں بھی پڑھے، تو اَز رُوئے اِستحسان اس پر دو سجدے واجب ہوں گے، یہی اِمام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک سجدۂ تلاوت ہی دونوں مرتبہ پڑھنے کے لئے کافی ہوجائے گا، یہ اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے کیونکہ پوری نماز ایک مجلس کے حکم میں ہے:

وأما إذا كان كررها فى ركعتين فالقياس أن تكفيه واحدة وهو قول أبى يوسف الأخير وفى الإستحسان أن يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبى يوسف الأول وهو قول محمد۔

(۱) كشف الأسرار: باب الإستحسان، أقسام الإستحسان ج: ۴ ص: ۱۱

وهٰذه المسائل الثلاث التي رجع فيها أبو يوسف عن الإستحسان إلى القياس۔[1]

۴۔مہرِ مثل کے عوض رہن شدہ چیز کیا متعہ کی جگہ بھی رہن بن سکتی ہے؟

اگر کسی شخص نے اپنے اُوپر واجب مہرِ مثل کے عوض میں بیوی کے پاس کوئی چیز بطورِ رہن رکھوادی، اس کے بعد خلوتِ صحیحہ سے قبل دونوں کے مابین تفریق یا طلاق کی نوبت آگئی، تو یہ شئ مرہون کیا متعہ مثل کے عوض بھی رہن قرار پائے گی یا نہیں؟ اس سلسلے میں استحسانی حکم یہ ہے کہ متعہ کے مقابلے میں بھی یہ شئ مرہون رہے گی، یہی اِمام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، جب کہ اَز رُوئے قیاس سے متعہ کے مقابلے میں رہن نہیں بنایا جائے گا، یہی اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے، اور فتویٰ اسی پر دیا گیا ہے:

ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبي يوسف الأخير. وفي الإستحسان أن يكون رهنا بها وهو قوله الأول وقول محمد۔[2]

۵۔مباشرتِ فاحشہ سے نقضِ وضو

اگر کسی شخص نے برہنہ ہوکر اپنی بیوی سے مباشرتِ فاحشہ کی تو اِستحساناً اس پر وضو کرنا لازم ہے، اگرچہ مذی نہ نکلی ہو، یہ شیخین رحمہما اللہ کا قول ہے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک مذی نہ نکلے اس وقت تک اس پر وضو ضروری نہ قرار دیا جائے، فتویٰ اسی قیاسی حکم پر ہے جو اِمام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے:

إذا باشر امرأته مباشرة فاحشة بتجرد وانتشار وملاقاة الفرج بالفرج ففيه الوضوء في قول أبي حنيفة وأبي يوسف استحسانًا.

(۱، ۲) البحر الرائق: کتاب الصلاۃ باب سجود التلاوۃ ج:۲ ص:۱۳۶

وقال محمد: لا وضوء عليه وهو القياس كذا في المحيط وفي النصاب هو الصحيح وفي الينابيع وعليه الفتوىٰ۔[۱]

۶۔ زمین کے غاصب پر ضمان

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر لے اور پھر زمین کسی وجہ سے برباد ہو جائے، تو اَزرُوئے استحسان غاصب پر ضمان ہوگا، یہی امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قولِ اوّل ہے، لیکن قیاساً زمین کے غصب کی صورت میں غاصب پر ضمان نہیں ہے، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مشہور مذہب ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے:

ومنها غاصب العقار في الإستحسان ضامن، وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن، وهو قول أبي يوسف فرجع أبو يوسف في هذه المسائل من الإستحسان إلى القياس لقوته۔[۲]

۷۔ پڑوسی کسے کہیں گے؟

پڑوسی کا اِطلاق اِستحساناً ان تمام اہلِ محلّہ پر کیا جاتا ہے جو محلّے کی مسجد میں آجاتے ہوں، یعنی ایک مسجد کے حلقے میں لوگ رہتے ہوں، وہ آپس میں پڑوسی ہوں گے۔ اسی بنا پر حضرات صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے پڑوسیوں کے لئے کوئی وصیت کی تو یہ سب محلّے والے اس میں شریک ہوں گے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پڑوسی کا اِطلاق صرف ان لوگوں پر کیا جائے جن کا گھر اس وصیت کرنے والے شخص کے گھر سے ملا ہوا ہو، اور ایسی وصیت کے مستحق بھی صرف قریبی پڑوسی ہوں گے، یہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے:

---

(۱) الفتاوى الهندية: كتاب الطهارة الباب الثاني الفصل الأوّل ج:۱ ص:۱۳

(۲) كشف الأسرار: باب الإستحسان أقسام الإستحسان ج:۴ ص:۱۱

(جاره من لصق به) وقالا من يسكن في محلته ويجمعهم مسجد المحلة وهو إستحسان.[1]

والصحيح قول الإمام كما أفاده في الدر المنتقى وصرح به العلامة قاسم وهو القياس كما في الهداية فهو مما رجح فيه القياس على الإستحسان.[2]

۸۔آبادی میں واقع مکان کوتوڑنے کا حکم

اگر کسی شخص کا مکان آبادی میں واقع ہو، اور وہ اسے توڑ کر خراب کرنا چاہے تو اِستحسان کی رُو سے اس حرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیونکہ بنی بنائی چیز کو بگاڑنا اچھا نہیں، اگر اس کے مطلب کی نہ ہو تو فروخت کردے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اپنے مکان کو توڑنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ اس کی ذاتی ملکیت ہے، وہ جیسا چاہے اس میں تصرف کرسکتا ہے، اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے:

ولو كانت له دار في محلة عامرة فأراد أن يخرجها فالقياس أن له ذلك وأفتى الكرخي بالمنع إستحسانًا وقال الصدر الشهيد: الفتوى اليوم على القياس.[3]

۹۔مستامن کی وکالت کب تک باقی رہے گی؟

اگر کسی مستأمن (مدعا علیہ) نے دارُالاسلام میں اپنا مقدمہ لڑنے کے لئے دوسرے مستأمن کو وکیل بنادیا، پھر مؤکل دارُالحرب واپس لوٹ گیا اور اس کا وکیل دارُالاسلام میں رہ گیا تو استحساناً اس وکیل کی وکالت باقی رہتی ہے، اس لئے کہ دونوں

(۱) الدر المختار: كتاب الوصايا، باب الوصية للأقارب ج:٦ ص:٦٨٢

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب الوصايا، باب الوصية للأقارب ج:٦ ص:٦٨٢، ٦٨٣

(۳) البحر الرائق: كتاب القضايا، باب التحكيم، ج:٧ ص:٣٢

فریقوں کے درمیان برابری کا تقاضا یہی ہے، لیکن قیاس کی رُو سے مدعا علیہ حربی کا یہ وکیل مؤکل کے دارُالحرب چلے جانے کی وجہ سے وکالت سے خود بخود معزول ہوجائے گا، اس لئے کہ مقدمہ کا فائدہ اسی وقت ہوتا جب کہ قاضی اصل ملزم مؤکل کے خلاف فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اور یہاں زیرِ بحث مسئلے میں مؤکل کے چلے جانے کی وجہ سے وہ اس کے خلاف فیصلہ نہ کرسکے گا، الہٰذا مقدمہ چلنا ہی بیکار ہے، اس لئے وکالت کو باطل قرار دے دیا جائے گا، قیاس کی دلیل مضبوط ہونے کی بنا پر اس مسئلے میں بھی قیاس کو اِستحسان پر ترجیح دی گئی ہے:

قال وإذا وكل المستأمن مستأمنا بخصومة ثم لحق المؤكل بالدار وبقي الوكيل يخاصم فإن كان الوكيل هو الذي يدعي للحربي الحق قبلت الخصومة فيه لما بينا. وإن كان الحربي هو المدعى عليه ففي الإستحسان كذلك اعتبارا لأحد الجانبين بالآخر وتحقيقا للتسوية بين الخصمين وفي القياس تنقطع الوكالة حين يلحق بالدار وبالقياس نأخذ لأن المقصود من الخصومة القضاء وإنما توجه القاضي للقضاء على المؤكل دون الوكيل ألا ترى أن فيما يقيم من الحجة عليه يراعي دين المؤكل دون الوكيل۔ (۱)

۱۰۔ تعلیقِ طلاق کا ایک مسئلہ

اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا: ''إن ولدت ولدًا فأنت طالق'' (اگر تُو نے بچّہ جنا تو تجھے طلاق)۔ اب کچھ دِن بعد عورت دعویٰ کرتی ہے کہ میں نے بچّہ جَن دیا، (لہٰذا مجھ پر طلاق ہوچکی ہے) اور شوہر اس کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے، تو اِستحساناً اگر دائی بچّہ جننے کی گواہی دے دے تو بیوی پر طلاق واقع ہوجانی چاہئے، یہی حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا

(۱) المبسوط: کتاب الوکالۃ، باب الوکالۃ من أہل الکفر، ج:۱۹ ص:۱۳۸

مذہب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر عورت کا حمل ظاہر نہ رہا ہو، اور نہ پہلے کبھی شوہر نے اس حمل کا اپنے لئے اقرار کیا ہو تو محض ایک عورت (دائی) کی گواہی سے قضاءً طلاق کا ثبوت نہیں ہوسکتا، اس کے لئے دو مَرد، یا ایک مَرد، دو عورتوں کی گواہی، یا شوہر کا خود اِقرار ضروری ہے، یہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

ولو قال لإمرأته: إذا ولدت فأنت طالق. فقالت: ولدت وكذبها الزوج ولم يكن الزوج أقر بالحبل ولا كان ظاهرا وشهدت القابلة على الولادة عن أبي حنيفة رحمه الله لا يقضي بشهادة القابلة وعندهما يقضي بوقوع الطلاق بشهادة القابلة كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان في باب ما يثبت به النسب وما لا يثبت۔ (۱)

ومنها إذا قال: إن ولدت ولدًا فأنت طالق، وقالت: قد ولدته وكذبها الزوج في القياس أن لا تصدق ولا يقع عليه الطلاق وأخذوا فيها بالقياس۔ (۲)

۱۱۔ شہودِ اِحصان کا رُجوع

اگر چار گواہوں نے کسی شخص کے خلاف زِنا کی گواہی دی اور دو گواہوں نے اس کی شادی شُدہ (محصن) ہونے کی شہادت پیش کی، قاضی نے ان سب کی گواہیوں کو قبول کر کے اس شخص پر حدِ رجم جاری کرنے کا فیصلہ کردیا، اور سنگساری کی کارروائی شروع ہوگئی، مگر ابھی وہ شخص مَرا نہیں تھا کہ اس پر شادی شُدہ ہونے کی گواہی دینے والے گواہوں کا غلام ہونے کی وجہ سے نااہل ہونا ثابت ہوگیا، یا ان دونوں نے اپنی گواہی سے رُجوع کرلیا، تو

(۱) الفتاوى الهندية: كتاب الطلاق، الباب الرابع، الفصل الثالث، ج:۱ ص:۴۲۴

(۲) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: كتاب الصلاة، باب سجود التلاوة، ج:۱ ص:۴۹۱

سوال یہ ہے کہ اس شخص (مشہود علیہ) پر حدِ زِنا جاری ہوگی یا نہیں؟ اِستحسان کا تقاضا یہ ہے شُبہ پیدا ہوجانے کی وجہ سے اس پر حدِ زِنا ہر طرح سے اُٹھالی جائے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اصلاً زِنا کا ثبوت چونکہ چار گواہوں سے ہوچکا ہے، لہٰذا اس شخص پر سوکوڑے کی سزا بہرحال جاری ہوگی، یہی حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے:

أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد رجلان عليه بالإحصان فقضى القاضي بالرجم ورجم ثم وجد شاهد الإحصان عبدين أو رجعا عن شهادتهما وقد جرحت الحجارة إلا أنه لم يمت بعد فالقياس أن يقام عليه مائة جلدة وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وفي الإستحسان يدرأ عنه الجلد وما بقي من الرجم.[1]

۱۲۔ متعدّد لوگوں کا کنویں میں مُردہ پایا جانا

اگر کسی شخص نے عام راستے میں ناحق کنواں کھود دیا، پھر اس کنویں میں تین آدمی ایک پر ایک گرے ہوئے مُردہ پائے گئے، تو اَز رُوئے قیاس پہلے شخص کی دیت کنواں کھودنے والے کے عاقلہ پر، دوسرے کی دیت پہلے گرنے والے کے عاقلہ پر، اور تیسرے کی دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہوگی۔ اس لئے کہ بظاہر ایک دوسرے پر گرے ہوئے پائے جانے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ گرتے وقت ایک کے دوسرے کو پکڑ لینے کے سبب یہ حادثہ پیش آیا ہے۔ یہ قیاس کا حکم اِمام محمد رحمہ اللہ کا اختیار فرمودہ ہے، اس کے برخلاف اِستحسان کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کرکے ایک حصہ کنواں کھودنے والے، اور ایک حصہ دوسرے گرنے والے پر لازم ہو، اور ایک حصہ ہدر قرار دیا جائے۔ اور دوسرے کی نصف دیت کو ہدر قرار دیا جائے گا، اور نصف حصہ پہلے

(۱) الفتاوى الهندية: كتاب الحدود الباب الخامس، ج:۲ ص:۱۵۸

گرنے والے پر لازم ہوگا، اور تیسرے کی پوری دیت دوسرے شخص کے عاقلہ پر ہو۔ یہ استحسان کا حکم حضراتِ شیخین رحمہا اللہ کی طرف منسوب ہے، لیکن فتویٰ حکمِ قیاس اِمام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے:

وإن كان بعضهم وقع على بعض في البئر ولم يعلم كيف كان حالهم ففي القياس وهو قول محمد دية الأول تكون على عاقلة الحافر ودية الثاني على عاقلة الأول ودية الثالث على عاقلة الثاني وذكر في الكتاب أن فيها قولا آخر قويل ذلك قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله قالا: دية الأول تكون أثلاثا ثلثها على الحافر، وثلثها على الثاني وثلثها هدر، ودية الثاني نصفها هدر، ونصفها على الأول، ودية الثالث كلها على الثاني.[1]

۱۳۔ آدھے مکاتب کی مولیٰ سے خریداری

اگر کسی شخص نے اپنے نصف غلام کو مکاتب بنادیا، پھر مولیٰ نے کوئی چیز اس نصف مکاتب سے خریدی، تو یہ معاملہ صرف نصف حصے میں جائز ہوگا، اس لئے کہ نصف حصہ مولیٰ ہی کے تصرف میں ہے۔ اور اگر مکاتب نے مولیٰ سے کوئی چیز خریدی تو اِستحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ معاملہ پوری شئ میں صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ یہ مکاتب کسی اور سے خریدے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شراء صرف نصف میں جائز ہو، کیونکہ نصف حصہ غلام ہونے کی وجہ سے اس کے بقدر مولیٰ سے معاملے کو کوئی مطلب ہی نہیں ہے، اسی قیاسی حکم پر ''مبسوط'' میں فتوے کی صراحت کی گئی ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے ''ردّ المحتار'' میں اسے قیاسی راجح مسائل میں شمار فرمایا ہے:

(۱) الفتاویٰ قاضیخان: کتاب الجنایات، فصل فیما یحدث فی الطریق فیهلك به انسان أو دابة. ج:۳ ص:۲۸۳

ولو كاتب نصف عبده ثم اشترى السيد من المكاتب شيئًا جاز الشراء في النصف وإن اشترى المكاتب من مولاه عبدا ففي الإستحسان جاز شراؤه في الكل كما لو اشتراه من غيره وفي القياس لا يجوز شراؤه إلا في النصف وبالقياس نأخذ كذا في المبسوط والله اعلم![1]

۱۴۔لکڑیاں چننے میں شرکت کا ایک مسئلہ

جنگل سے لکڑیاں چننے میں دو آدمیوں کی شرکت کا معاملہ اصالۃً گو کہ فاسد ہے لیکن اگر اس پر عمل درآمد ہو تو پھر اس پر اَحکامِ شریعت مرتب ہوتے ہیں۔ انہیں میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر دو آدمیوں نے شرکت کی کہ ہم دونوں جنگل سے لکڑیاں چنیں گے اور آمدنی آپس میں تقسیم کرلیں گے، اب صورت یہ پیش آئی کہ لکڑیاں تو ان دونوں میں سے ایک نے جمع کیں، لیکن دوسرے نے اس کی اعانت کی مثلاً گٹھا باندھا، یا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا وغیرہ، تو اب استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ لکڑیاں تو صرف جمع کرنے والے کی ملکیت قرار دی جائیں اور اعانت کرنے والے کو اس کے عمل کی اُجرت دی جائے، مگر اس کی مقدار لکڑیوں کی نصف قیمت سے زائد نہ ہو، اس لئے کہ نصف سے زائد قیمت کو وہ خود ہی نصف کی شرط لگا کر منع کرچکا ہے، یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اِختیار کردہ مذہب ہے۔ اس کے برخلاف قیاس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ساری لکڑیاں جمع کرنے والے کی ہوں اور اعانت کرنے والے کو بھرپور اُجرت دی جائے خواہ وہ لکڑیوں کی نصف قیمت سے بڑھ جائے، اس لئے کہ اگر پہلے شخص کو لکڑیاں نہ ملتیں پھر بھی اس کو اعانت پر اُجرت ملتی، یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور علماء نے اسی کو مختار قرار دیا ہے، اور علامہ شامی رحمہ اللہ نے اس مسئلے کو بھی راجح قیاسی مسائل میں شمار کیا ہے:

(۱) الفتاوى الهندية: كتاب المكاتب، الباب الرابع، ج:۵ ص:۱۰

قال في العناية: وكذا تقديم دليل أبي يوسف على دليل محمد في المبسوط دليل على أنهم اختاروا قول محمد أي لأن الدليل المتأخر يتضمن الجواب عن الدليل المتقدم. وهٰذه عادة صاحب الهداية أيضًا انه يؤخر دليل القول المختار. وعبارة كافي الحاكم تؤذن أيضًا باختيار قول محمد حيث قال فله أجر مثله لا يجاوز نصف الثمن في قول أبي يوسف وقال محمد له أجر مثله بالغا ما بلغ ألا ترى أنه لو أعانه عليه فلم يصب شيئًا كان له أجر مثله. عن الحموي عن المفتاح أن قول محمد هو المختار للفتوى. وعن غاية البيان أن قول أبي يوسف استحسان. مطلب يرجح القياس قلت: وعليه فهو من المسائل التي ترجح فيها القياس على الاستحسان.[1]

۱۵۔راستے میں انتقال کر جانے والے حاجی کی طرف سے حج کیا جائے

اگر کسی حاجی کا سفرِ حج کے دوران راستے میں انتقال ہوجائے، اور وہ اپنی جانب سے (بلا مکان اور مال کی قید کے) مطلق حج کرنے کی وصیت کرے، تو استحسان یہ ہے کہ اسی جگہ سے حج کیا جائے جہاں اس کا انتقال ہوا تھا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والے کے وطنِ اصلی سے حج کیا جائے یہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، اور استحسان کا قول حضراتِ صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ متون میں اِمام صاحبؒ کے مذہب کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ اور علّامہ قاسم رحمہ اللہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، مگر صاحبِ ہدایہ کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کا قول ان کے نزدیک راجح ہے، حاصل یہ کہ متون کے

(۱) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب الشركة، فصل في الشركة الفاسدة ج:۴ ص:۳۲۵

اعتبار سے یہ مسئلہ قیاس کے راجح مسائل میں سے شمار ہوسکتا ہے، علّامہ شامی رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے:

مطلب العمل علی القیاس دون الإستحسان هنا (قوله قیاسا لا استحسانا) الأوّل قول الإمام والثانی قولهما. واخر دلیله فی الهدایة فیحتمل انه مختار له لأن المأخوذ به فی عامة الصور الإستحسان عنایة. وقواه فی المعراج لکن المتون علی الأوّل وذکر تصحیحه العلامة قاسم فی کتاب الوصایا فهو مما قدم فیه القیاس علی الإستحسان، وإلیه أشار بقوله فلیحفظ [1]

۱۶۔ مسافر گھر واپس آکر روزہ توڑ دے تو کیا حکم ہے؟

اگر کوئی شخص سفرِ شرعی کے اِرادے سے گھر سے نکلے اور وہ روزہ دار ہو پھر کچھ دیر بعد درمیانِ سفر سے واپس آکر روزہ توڑ دے تو اس پر صرف قضا لازم ہوگی یا کفارہ بھی ہوگا؟ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ وہ مسافرِ شرعی ہوگیا تھا لہٰذا اب روزہ توڑ دینے کی وجہ سے اس پر کفّارہ نہ ہوگا، اور قیاس کا مقتضی یہ ہے کہ اس پر کفارہ بھی لازم ہو کیونکہ سفر درمیان میں چھوڑ کر وطن واپس آجانے کی وجہ سے وہ مقیم کے حکم میں ہوگیا ہے، مسافر نہیں رہا ہے، اسی قیاسی قول پر فتویٰ ہے، اور علّامہ شامیؒ نے علّامہ حموی رحمہ اللہ کے حوالے سے اس مسئلے کو بھی راجح قیاسی مسائل کی فہرست میں شمار کیا ہے:

یقدم هنا القیاس علی الإستحسان (قوله فإنه یکفر) أی قیاسا لأنه مقیم عند الأکل حیث رفض سفره بالعود إلی منزله

(۱) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب الحج، باب الحج عن الغیر، ج:۲ ص:۶۰۵

وبالقياس نأخذ فتزاد هذه على المسائل التي قدم فيها القياس على الإستحسان.[1]

۱۷۔ قسم کھائی کہ دس روپیہ میں نہیں بیچوں گا، پھر نو روپیہ میں بیچ دیا

اگر کسی شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ کپڑا تجھے دس روپیہ میں اس وقت تک نہ بیچوں گا جب تک تو قیمت میں اضافہ نہ کرے، اس کے بعد وہ نو روپیہ میں اسے کپڑا فروخت کردے تو اَز رُوئے استحسان وہ حانث ہوجائے گا کیونکہ اس کلام سے عرف میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ دس سے کم میں نہ بیچوں گا۔ اور قیاس کا تقاجا یہ ہے کہ اسے حانث نہ قرار دیں کیونکہ قسم اس نے دس پر نہ بیچنے کی کھائی تھی، اور نو پر بیچنا اس کے معارض نہیں ہے، ہشام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسئلے میں قیاس کا حکم راجح اور مختار ہے، اس اعتبار سے یہ مسئلہ بھی قیاسی حکم کی ترجیح کی مثال بن سکتا ہے:

وروى هشام عن أبي يوسف في رجل قال والله لا أبيعك هذا الثوب بعشرة حتّٰى تزيدني فباعه بتسعة لا يحنث في القياس وفي الإستحسان يحنث وبالقياس آخذ وجه القياس أن شرط حنثه البيع بعشرة وما باع عشرة بل بتسعة. وجه الإستحسان أن المراد من مثل هذا الكلام في العرف أن لا يبيعه إلا بالأكثر من عشرة وقد باعه لا بأكثر من عشر فيحنث.[2]

۱۸۔ دُھلائی کا مشترک کاروبار کرنے والوں پر ایک دعویٰ

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ کپڑا جو ان دونوں کے قبضے میں ہے، میرا ہے، اور میں نے ان کو دُھلائی کے لئے دیا ہے، اس دعوے کے جواب میں ایک دھوبی تو مدّعی کے

---

(۱) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب الصوم. فصل في العوارض، ج:۲ ص:۴۳۲

(۲) بدائع الصنائع: كتاب الأيمان. فصل في الحلف على أمور شريعة. ج:۳ ص:۸۶

لئے اقرار کرلے اور دوسرا دھوبی انکار کرتے ہوئے یہ کہے کہ وہ کپڑا میرا ہے، تو استحسان کی رُو سے اقرار کرنے والے دھوبی کی تصدیق کی جائے گی اور پورا کپڑا مدّعی کو دے کر اس سے اُجرت لے لی جائے گی۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اقرار کرنے والے دھوبی کا اقرار صرف اسی کے لئے نافذ ہوگا، دوسرے دھوبی کے خلاف اس کا اقرار کا کوئی اثر نہیں ہوگا، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استحسان کا قول اختیار کیا ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس کو اختیار فرمایا ہے، دلیل اور قاعدہ کے اعتبار سے امام محمد رحمہ اللہ کی رائے باوزن معلوم ہوتی ہے:

وفی المنتقی بشر عن أبی یوسف فی قصارین شریکین طلب رجل ثوباً فی أیدیهما أنه دفعه بعمل له بأجر فأقر به أحدهما وجحد الآخر، وقال هو لی، فالمقر منهما مصدق فی ذلك فیدفع الثوب ویأخذ الأجر إستحساناً، والقیاس أن لا یصدق علی شریکه وروی عن محمد انه اخذ بالقیاس وقال محمد ینفذ إقراره بالنصف الذی فی یده خاصة۔ (۱)

۱۹- شک کی وجہ سے قسم نہ ٹوٹے گی

اگر کسی شخص نے کہا کہ اگر میں دُودھ پیوں تو میری بیوی کو طلاق، پھر دُودھ میں پانی ملا دیا جائے اور یہ پتا نہ چل پائے کہ اس میں پانی زیادہ ہے یا دُودھ، اس کے بعد وہ شخص اسے پی لے تو اَز رُوئے قیاس وہ حانث نہ ہوگا، اور محض شک کی وجہ سے طلاق کے وقوع کا حکم نہ ہوگا، جب کہ استحسان اس بات کا متقاضی ہے کہ اسے حانث قرار دے دیا جائے کیونکہ حُرمت اور اِباحت میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے حُرمت کے پہلو کو ترجیح دینا اَحوَط ہے، مگر اس صورت میں اِستحسان کو چھوڑ کر قیاس کو اِختیار کیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ جب

---

(۱) المحیط البرهانی: کتاب الشرکة، الفصل السادس، ج:۶ ص:۳۰

دونوں طرف حقوق العباد ہوں، تو ان میں تعارض کے وقت احتیاط پر عمل نہیں ہوتا، ہاں اگر اسی طرح کی صورت اس وقت پیش آتی جب کہ قسم کھانے والا یہ کہتا کہ اللہ کی قسم میں دُودھ نہ پیوں گا، تو ہم استحسان کو ترجیح دیتے ہیں کیونکہ وہاں کفارہ اللہ کا حق ہے، اور اس کا ثبوت اِحتیاط کا تقاضا ہے:

وإن وقع الشك فيه ولا يدري ذلك فالقياس أن لا يحنث لأنه وقع الشك في حكم الحنث فلا يثبت مع الشك وفي الإستحسان يحنث لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء فالقول بالوجود أولى احتياطا لما فيه من براءة الذمة بيقين وهذا يستقيم في اليمين بالله تعالى لأن الكفارة حق الله تعالى فيحتاط في إيجابها فأما في اليمين بالطلاق والعتاق فلا يستقيم لأن ذلك حق العبد وحقوق العباد لا يجري فيها الإحتياط للتعارض فيعمل فيها بالقياس۔[1]

۲۰۔ معتوہ بیٹے کے لئے والد کا باندی خریدنا

اگر کسی شخص نے غیر کی باندی سے نکاح کرلیا جس سے اس کی اولاد بھی ہوئی، پھر وہ شخص اپنے کسی معتوہ (نا سمجھ) بیٹے کی نیت سے اس باندی کو خریدنا چاہے، تو استحسان اس اَمر کا متقاضی ہے کہ یہ باندی بیٹے کی سمجھی جائے اور وہ اس شخص کی اُمِّ ولد نہ بنے، لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باندی کو باپ کی ملکیت قرار دے کر اسے اُمِّ ولد تسلیم کرلیا جائے اور باپ کے مرنے کے بعد وہ آزاد ہوجائے، اسی قیاسی حکم پر فتویٰ دیا گیا ہے:

ومنها رجل له ابن من أمة غيره بالنكاح فاشترى الأب هذه الأمة

(۱) بدائع الصنائع: كتاب الأيمان، فصل في الحلف على الأكل والشرب ونحوهما. ج: ۳ ص: ۶۲

لابنه المعتوه القياس أن يقع الشراء للأب ولا يقع للمعتوه وفي الإستحسان يقع وبالقياس أخذ.[۱]

''اِستحسان''

لفظ ''اِستحسان'' کی لغوی تحقیق

اِستحسان لفظِ حسن سے استفعال کے باب پر مصدر ہے، لغت میں اس کے مندرجہ ذیل معانی اور اِطلاقات مستعمل ہیں:

۱- عد الشيء واعتقاده حسنا:

یعنی کسی چیز کو اچھا اور مستحسن سمجھنا، خواہ وہ چیز حسیات میں سے ہو یا معنویات میں سے، چنانچہ عربی محاورے میں ہے:

استحسن الرأي، استحسن القول، استحسن الطعام۔

ترجمہ:- یعنی اس نے رائے کو، یا بات کو، یا کھانے کو اچھا سمجھا۔

وغیرہ کہا جاتا ہے اس کی ضد استقباح یعنی قبیح سمجھنا ہے۔ یہ استحسان یعنی اچھا سمجھنا بقول علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) تین جہت سے ہوتا ہے، جہتِ عقل، جہتِ ہوئی، اور جہتِ حس، لیکن ان پر ایک اور جہت کا اضافہ ممکن ہے یعنی جہتِ شرع جو اگرچہ بہت عقل کے موافق ہے لیکن اس سے مستقل اور جُداگانہ رُخ ہے۔

۲- طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به:

یعنی اچھی بات کی جستجو کرنا تاکہ اس کی پیروی کی جائے کہ شرعاً مامور بہ ہے جیسا کہ ارشادِ باری تعالیٰ:

---

(۱) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح: كتاب الصلاة باب سجود التلاوة ج:۱ ص:۲۹۱
ماخوذ از ''فتویٰ نویسی کے رہنما اُصول'' ص:۲۳۳ تا ۲۵۴، طبع قدیمی۔

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ

(الزمر:۱۸،۱۷)

ترجمہ:- میرے ان بندوں کو بشارت دو جو اچھی بات سُن کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

۳- کون الشیء علیٰ صفۃ الحسن:

یعنی کسی چیز کا صفتِ حسن سے متصف ہونا۔

علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۲ھ) فرماتے ہیں:

الحسن أكثر ما يقال في تعارف العامة في المستحسن بالبصر، يقال رجل حسن وحسان وامرأة حسناء وحسانة وأكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسن من جهة البصيرة كما في قوله تعالى.[1]

ترجمہ:- عُرفِ عام میں اکثر حسن ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن کا استحسان اَز رُوئے بصارت ہو، جب کہ قرآنِ کریم میں حسن کا لفظ زیادہ تر بَر بنائے بصیرت پسندیدہ اشیاء کے لئے استعمال ہوا ہے۔

یہ تھے لفظ ''استحسان'' کے لغوی معانی اور اطلاقات جو اس کے فقہی اور اُصولی مفاہیم میں پوری طرح جلوہ گر ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا۔

''استحسان'' کی اِصطلاحی تعریف

مختلف ادوار کے حنفی فقہاء سے اِستحسان کے مفہوم کے بارے میں مختلف تعبیرات منقول ہیں، جن میں سے اکثر تعریفات مخصوص زاویہ ہائے نگاہ پر مبنی ہیں، یا استحسان کے بعض خاص پہلو اُجاگر کرتی ہیں، تاہم بعض تعریفات ایسی بھی ہیں، جن میں

(۱) المفردات: کتاب الحاء، حسن، ج:۱ ص:۲۳۶

استحسان کا ایک وسیع اور جامع مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ان میں سے چند اہم تعریفات حسبِ ذیل ہیں:

۱- الإستحسان هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوىٰ منه۔[۱]

ترجمہ:- استحسان قیاس ظاہر کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کا نام ہے۔

یہ تعریف علامہ ابوبکر جصاص (متوفی ۳۷۰ھ)، علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ)، علامہ ابنِ ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) -رحمہم اللہ- کے علاوہ متعدّد دیگر حنفی علماء سے باختلاف الفاظ وتعبیر منقول ہے، لیکن یہ تعریف غیر جامع ہے کیونکہ یہ استحسان کی صرف ایک نوع یعنی استحسان قیاسی تک محدود ہے، قیاس کے علاوہ دیگر دلائل جیسے نص، اجماع، ضرورت اور مصلحت وغیرہ کے ذریعے ثابت ہونے والے استحسان کو شامل نہیں، اور اس لحاظ سے یہ تعریف ناقص ہے۔

۲- علامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں بیان کی ہے:

الإستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول۔[۲]

ترجمہ:- یعنی استحسان سے مُراد یہ ہے کہ انسان کسی مسئلے میں اس فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ دے جو اس کے مشابہ مسائل میں پہلے دیا گیا

(۱) كشف الأسرار: باب الإستحسان، ج:۴ ص:۳، التقرير والتحبير: الباب الخامس، المرصد الثاني فصل تقسيم القياس باعتبار التفاوت ج:۳ ص:۲۲۲، ۲۲۳

(۲) كشف الأسرار: باب الإستحسان ج:۴ ص:۳

ہو، اس کا یہ فیصلہ کسی ایسے سبب کی بنا پر ہو جو سابق فیصلے سے قوی تر اور اس سے انحراف کا متقاضی ہو۔

امام کرخی رحمہ اللہ کی یہ تعریف اگرچہ دکتور عبدالوہاب کی رائے میں تمام حنفی تعریفات سے زیادہ جامع اور بقول امام ابوزہرہ رحمہ اللہ:

وهذا التعريف أبين التعريفات لحقيقة الإستحسان عند الحنفية لأنه يشمل كل أنواعه ويشير إلى أساسه ولبه۔[1]

حنفی استحسان کی حقیقت و جوہر اور اساس و بنیاد کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی ہے۔ لیکن علامہ ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶ھ) اور علامہ آمدی (متوفی ۶۳۱ھ) رحمہما اللہ نے اس تعریف کو غیر مانع قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں تین ایسی صورتیں داخل ہو جاتی ہیں جو ہرگز استحسان نہیں کہلا سکتیں، ایک تو حکم عام سے حکم خاص کی جانب عدول۔ دوسرا حکم منسوخ سے حکم ناسخ کی جانب عدول۔ اور تیسری صورت استحسان ضعیف الاثر کے مقابلے میں قیاس قوی الاثر کو ترجیح دینے کی ہے۔ یہ تینوں صورتیں استحسان کی نہیں، لیکن بقول علامہ آمدیؒ و بصریؒ، علامہ کرخیؒ کی پیش کردہ تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں، جس کے باعث یہ تعریف غیر مانع ٹھہرتی ہے۔

۳۔ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے استحسان کا وسیع تر اصطلاحی مفہوم متعین کرنے کی کوشش ان الفاظ میں کی ہے:

وهو في لسان الفقهاء نوعان العمل بالإجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا نحو المتعة المذكورة في قوله تعالى: مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ، حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ۝ أوجب ذلك بحسب اليسار والعسرة وشرط أن يكون بالمعروف، فعرفنا أن

(۱) أصول الفقه: الإستحسان، ص: ۲۶۲

المراد ما يعرف استحسانه بغالب الرأى و كذلك قوله تعالىٰ:
وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ، ولا يظن بأحد من
الفقهاء أنه يخالف هذا النوع من الإستحسان. والنوع الآخر هو
الدليل الذى يكون معارضا للقياس الظاهر الذى تسبق إليه
الأوهام قبل إنعام التأمل فيه وبعد إنعام التأمل فى حكم
الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذى عارضه
فوقه فى القوة فإن العمل به هو الواجب۔ (۱)

ترجمہ:۔فقہاء کی اِصطلاح میں اِستحسان کی دو انواع ہیں، ایک تو ان اُمور کے تعین میں اِجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جو شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کر دیئے ہیں، جیسے نفقہ اور متعہ کی مقدار وغیرہ، اور کسی فقیہ کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ استحسان کی اس نوع کا مخالف یا منکر ہے۔

استحسان کی دوسری قسم وہ دلیل ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو، جس کی طرف اس دلیل میں غور و فکر سے پہلے فوراً خیال جاتا ہو، لیکن اس (پیش آمدہ) واقعہ اور اس کے بنیادی نظائر میں غور و فکر کے بعد یہ بات واضح ہو جائے کہ جو دلیل اس کے معارض ہے وہ قوت میں اس سے زیادہ ہے، لہٰذا اس دلیل پر عمل کرنا واجب ہے۔

استحسان کے وسیع اور جامع مفہوم کا اِحاطہ کرنے کے سلسلے میں علّامہ سرخسی رحمہ اللہ کی یہ کوشش اگرچہ بہت حد تک کامیاب اور مفید ہے لیکن فنی اعتبار سے تعریف کے معیار پر پوری نہیں اُترتی، کیونکہ عبارت میں غیر ضروری طوالت و تفصیل آ گئی ہے اور

(۱) أصول السرخسی: فصل فی بیان القیاس والإستحسان، ج:۲ ص:۲۰۰

جامعیت واختصار کا عنصر ختم ہوگیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے اس عبارت میں استحسان کا صرف مفہوم ہی بیان کرنا چاہا ہے، ایک واضح، متعین اور جامع تعریف کرنا ان کے پیشِ نظر ہی نہ تھا، ورنہ یہ کوئی زیادہ مشکل کام نہیں تھا، ویسے بھی علامہ سرخسی رحمہ اللہ اور اس دور کے دیگر فقہاء کی عمومی رَوِش بھی بسط واطناب اور تفصیل ووضاحت رہی ہے، اختصار وجامعیت کے ساتھ اِصطلاحات کی فنی تعریفات پیش کرنے کا کام بعض دیگر لوگوں نے دوسرے ادوار میں انجام دیا ہے۔

۴۔ علامہ صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) اور بعض دیگر علماء نے استحسان کی یہ تعریف پیش کی ہے کہ:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الأفهام۔ (۱)

ترجمہ:- استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو قیاسِ جلی کے معارض ہو، اور ذہن اس کی طرف جلدی سبقت کرے۔

۵۔ علامہ اِبنِ نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

هو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق إليه الأفهام وهو حجة عندنا لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا۔ (۲)

یہ تعریف گو سابقہ تعریف کے مقابلے میں کسی قدر وسیع اور جامع ہے کہ یہ استحسان کی تمام اساسی انواع کو شامل ہے، لیکن اس میں دو خامیاں ہیں، ایک تو اس تعبیر میں شدید اِبہام اور اِجمال پایا جاتا ہے، جس کے باعث یہ استحسان کا ایک متعین اور واضح مفہوم اُجاگر کرنے سے قاصر ہے، دوسرے یہ تعریف استحسان کی ایک عام اور بنیادی قسم جو بقول علامہ سرخسی رحمہ اللہ:

---

(۱) التلويح على التوضيح: الركن الرابع القياس فصل: القياس جلي وخفي، ج: ۲ ص: ۱۶۲

(۲) البحر الرائق: كتاب الطهارة الطهارة بالدباغ ج: ۱ ص: ۱۱۸

العمل بالإجتهاد وغالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا۔[1]

سے عبارت ہے کو شامل نہیں، اور نہ قیاسِ ظاہر کے علاوہ کسی اور قاعدہ یا اُصول کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، اس لئے یہ تعریف غیر جامع اور ناقص ہے۔

اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے بعض حنفی علماء کی جانب استحسان کی یہ تعریف منسوب کی ہے کہ:

هو استثناء مسألة جزئية من أصل كلي۔[2]

یعنی استحسان قاعدہ کلیہ سے کسی جزئی مسئلے کے استثناء کا نام ہے۔

اس تعریف میں بھی مذکورہ دونوں عیب پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ کے مقابلے میں آنے والے استحسان کو شامل ہے، مگر استحسان قیاسی اس سے خارج ہوگیا ہے، لہٰذا یہ تعریف بھی مبہم اور غیر جامع ہے۔

''اِستحسان'' کا ثبوت قرآنِ کریم سے

قرآنِ کریم، احادیثِ نبویہ اور آثارِ صحابہؓ میں متعدّد ایسی تصریحات بنیادی طور پر تین قسم کی ہیں:

۱۔ وہ آیات واحادیث اور آثارِ صحابہ جن میں مستحسن اُمور کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (الزمر)

اور اِرشادِ خداوندی ہے:

اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ (الاعراف:۳)

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان، ج:۲ص:۲۰۰

(۲) أصول الفقه: الإستحسان، ص:۲۶۲

نیز ارشادِ الٰہی ہے:

وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا ۚ (الاعراف: ۱۴۵)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے:

فما رأى المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن۔ [1]

ان نصوص میں احسن کی تصریح آئی ہے، وہ عمومِ الفاظ کے حوالے سے اِستنباطِ اَحکام میں اَمرِ مستحسن کی جستجو اور پیروی کو بھی شامل ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس حکم مستحسن کو مجرد عقل ورائے پر مبنی نہیں ہونا چاہئے، بلکہ کسی نہ کسی دلیلِ شرعی پر اُستوار ہونا چاہئے، تاہم تعارضِ اَدلہ کے وقت ترجیح کی بنیاد تو لازماً اَحکام کا مستحسن ہونا ہی قرار پائے گا۔

۲۔ وہ آیات واحادیث اور آثار جو اِجتہاد کی مختلف وجوہ، انواع اور مسائل اِستنباط کی حجیت ومشروعیت پر دلالت کرتے ہیں، جیسے قیاس، مصلحت، عرف اور قاعدہ، ذرائع وغیرہ کی حجیت سے متعلق نصوصِ قرآن وسُنّت یہ سب کے سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں، کیونکہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائلِ شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے اور ان سے ہٹ کر ترجیح واستنباط اَحکام میں کوئی اثر نہیں رکھتا، لہٰذا سنداً استحسان کی حجیت پر دلالت کرنے والے نصوص بالآخر خود استحسان کی حجیت کے بھی اٹل شواہد بن جاتے ہیں۔

۳۔ وہ نصوص وآثار جو اِسلامی قانون کی ان شرعی اور عمرانی خصوصیات کو اُجاگر کرتے ہیں، جن کی بنیاد پر اُصولِ استحسان کی مشروعیت اُستوار ہے، جیسے یسر وسماحت، رَفعِ حرج، دفعِ مشقّت، تکلیف بقدرِ اِستطاعت اور اعتبارِ مآل وغیرہ۔ ان تمام خصائص

(۱) مسند احمد: مسند المكثرين من الصحابة. مسند عبدالله بن مسعود ج:٦ ص:٨٤. رقم الحديث: ٣٦٠٠

قانون پر دلالت کرنے والے نصوص وآثار بالواسطہ طور پر ان خصائص کے لازمی فطری نتیجہ یعنی استحسان کی مشروعیت وحجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں، یہ نصوص حدِ احصاء سے باہر ہیں، اور یہاں انہیں بیان کرنے کی گنجائش نہیں۔

''اِستحسان'' کا وجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں

بہر حال جہاں تک استحسان کے مصدرِ شرعی ہونے کی بات ہے، تو تقریباً سارے ہی ائمۂ مجتہدین کے نزدیک وہ عملاً مسلّم ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ ائمۂ مجتہدین جس طرزِ عمل کو اور جس طرزِ استدلال کو دلیلِ استحسان سے تعبیر کرتے ہیں، بلاشبہ یہ طرزِ عمل خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی تھا، اس کی چند مثالیں آپ بھی ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ قہقہہ کوئی نجاست نہیں ہے، چنانچہ نماز کے باہر قہقہے سے وضو نہیں ٹوٹتا، مگر جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر قہقہے کو ناقضِ وضو قرار دیا ہے:

من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة۔ (۱)

۲۔ گواہوں کا نصاب دو مرد ہونا نص سے ثابت ہے، مگر جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کو اِستثنائی طور پر ایک ہونے کے باوجود دو گواہ کے قائم مقام قرار دیا ہے:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه۔ (۲)

---

(۱) سنن الدارقطني: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة. ج:۱ ص:۳۰۶، رقم الحدیث: ۶۲۲

(۲) المعجم الكبير للطبراني: باب الخاء، رواه عمارة بن خزيمة بن ثابت. ج:۴ ص:۸۷، رقم الحدیث: ۳۷۳۰

۳۔ روزے میں اگر کوئی قصداً روزہ توڑ دے اور نہ وہ غلام آزاد کرنے کی اِستطاعت رکھتا ہے اور نہ ہی دو مہینے روزے رکھنے کی اسے طاقت ہے، تو اس کے بارے میں حکم ہے کہ بطورِ کفارہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، مگر ایک شخص جب عمداً روزہ توڑ کر آیا اور اس نے غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے سے اپنی معذوری ظاہر کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس سے ان کو برائے صدقہ کھجور عنایت فرمائی، تب انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ! مدینہ کی ان دو پہاڑیوں کے درمیان ہمارے گھرانے سے زیادہ اور کون محتاج و مسکین ہے؟ یہ سُن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جاؤ اپنے اہل و عیال کو کھلا دو!

عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله هلكت! قال: ويحك ما ذاك؟ قال: وقعت على امرأتي في يوم من شهر رمضان. قال: أعتق رقبة! قال: ما أجد! قال: فصم شهرين متتابعين! قال: ما أستطيع! قال: أطعم ستين مسكينًا! قال: ما أجد! قال: فأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرق فيه خمسة عشر صاعاً من تمر. فقال له: تصدق به! قال: على أفقر من أهلي! ما بين لابتي المدينة أحوج من أهلي! فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتّٰى بدت أنيابه وقال: خذه واستغفر الله، أطعمه أهلك!(۱)

یہ اجازت عام اُصول کے خلاف ہے، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اِستثنائی حکم دیا ہے۔

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ یہ سب ازقبیلِ استحسان ہی تھا کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستقل شارع تھے، ان کا قول و عمل تو خود اپنی جگہ نص اور حُجتِ شرعیہ ہے، زیادہ سے زیادہ اسے استحسانِ شارع کہا جاسکتا ہے، تاہم اسے ائمۂ مجتہدین کی اِصطلاح

(۱) صحیح ابن حبان: کتاب الصوم، باب الکفارۃ ج:۸ ص:۲۹۶، رقم الحدیث: ۳۵۲۶

اِستحسان سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ میں ان مثالوں کی روشنی میں صرف اتنا کہنا چاہوں گا کہ ائمۂ مجتہدین کی اصطلاح میں جسے استحسان کہا جاتا ہے اس طریقِ استدلال کا وجود شارع علیہ السلام سے بھی ثابت ہے۔

حضراتِ صحابہؓ سے ''اِستحسان'' پر عمل کے نظائر

حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اِستحسان پر عمل کرنا ثابت ہے، ذیل میں اس کی کچھ مثالیں ذِکر کی جاتی ہیں، مثلاً:

۱۔ عورت کا اِنتقال ہوجائے اور اس کے ورثاء مندرجہ ذیل ہوں: شوہر، ماں، دو اَخیافی (ماں شریک) بھائی، اور دو سگے بھائی۔ اس صورت میں شوہر، ماں اور اَخیافی بھائی تو ورثاء ہیں، جو اَصحابِ فرائض کہے جاتے ہیں، یعنی شریعت میں ان کے حصص مقرّر و متعین ہیں، لیکن میّت کے سگے بھائی عصبات کے قبیل سے ہیں، اور علمِ میراث کا یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ اَصحابِ فرائض سے جو بچ کر رہ جاتا ہے وہ عصبات کو ملتا ہے، لہٰذا اس صورت میں قیاس کی رُو سے اخیافی بھائیوں کو تو ترکہ ملے گا، مگر میّت کے سگے بھائیوں کو کچھ بھی نہیں مل سکے گا، کیونکہ شوہر کو نصف حصّہ ملے گا، ماں کو چھٹا اور اَخیافی بھائیوں کو ثلث ملے گا، اس کے بعد کچھ بچتا ہی نہیں کہ میّت کے سگے بھائیوں کو عصبات میں سے ہونے کی وجہ سے ملے۔ پس یہ عجیب و غریب پیچیدگی واقع ہوگئی کہ میّت کے سگے بھائی تو محروم ہوجائیں، اور اَخیافی بھائی ترکہ پالیں۔ بعض صحابہؓ نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہؓ کے نزدیک اَز رُوئے استحسان اس کا حکم دوسرا ہے، یہ حضرات میّت کے سارے بھائیوں کو خواہ اَخیافی ہوں یا سگے، سب کو ثلث میں شریک قرار دیتے ہیں، کیونکہ یہ سارے بھائی ایک ماں کی اولاد تو ہیں، اگرچہ ان کے باپ الگ الگ ہیں۔ حضرت عمرؓ نے اِستحسان کا یہ طریقہ انصاف قائم کرنے اور حرج کے دفع کرنے کی خاطر اِختیار کیا ہے۔

یہ صورتِ حال فرضی نہیں ہے، بلکہ روایتوں میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ فی الواقع یہی نوعیت پیش آگئی، چنانچہ جب واقعہ حضرت عمرؓ کے سامنے پیش ہوا تو اوّلاً حضرت عمرؓ نے اسی رائے کا اظہار فرمایا کہ ماں کی جانب سے میّت کے اَخیافی بھائیوں کا حصّہ ثلث ہوگا، کیونکہ وہ اَصحابِ فرائض میں سے ہیں، یہ سُن کر میّت کے سگے بھائیوں نے جو عصبات میں سے تھے، اور حصّہ پانے سے محروم ہو جا رہے تھے، حضرت عمرؓ سے کہا کہ ہٹایئے ہمارے باپ کو، اور سمجھ لیجئے کہ ہمارا باپ کوئی گدھا تھا، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہم چاروں ایک ہی ماں کی اولاد ہیں؟ یہ سُن کر حضرت عمرؓ نے اپنی پہلی رائے سے رُجوع فرمایا اور میّت کے چاروں بھائیوں کو ثلث میں شریک قرار دینے کا فیصلہ فرمایا:

إختلافهم في مسألة المشتركة وهي زوج وأم وإخوة لأم وإخوة لأب وأم حكم عمر رضي الله عنه فيها بالنصف للزوج وبالسدس للأم وبالثلث للإخوة من الأم ولم يعط للإخوة من الأب والأم شيئًا. فقالوا هب أن أبانا كان حمارًا ألسنا من أم واحدة؛ فشرك بينهم وبين الإخوة من الأم في الثلث۔ (۱)

۲۔ قرآن کی نص صریح مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف مؤلفۃ القلوب کو بھی قرار دیتی ہے، یعنی نومسلموں کی تالیفِ قلب، یا کافروں کے فساد و شر سے بچنے کے لئے انہیں بھی زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے۔ عہدِ صدیقی میں عیینہ بن حصن اور اَقرع بن حابس حسبِ دستور اپنے حصے کا مطالبہ کرنے آئے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اس کے متعلق حکم نامہ لکھ دیا، یہی لوگ پھر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے اس حکم نامہ کو مؤکد کرنے کے لئے گئے تو حضرت عمرؓ نے اس پر دستخط نہیں کئے اور انہیں کچھ دینے سے انکار کر دیا، اور فرمایا: یہ وہ چیز تھی جو جنابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اِسلام پر جمانے کے

(۱) المحصول للرازي: الكلام في القياس، المسألة الثالثة، القسم الأول، ج:۵ ص:۵۸

لئے دیا کرتے تھے، اب اللہ نے اسلام کو غلبہ وشوکت دے کر تمہارا محتاج نہیں رکھا، اب اگر اسلام پر ثابت قدم رہے تو فبہا، ورنہ تلوار ہمارے اور تمہارے درمیان فیصلہ کُن ہوگی، یہی استحسان ہے:

جاء عيينة والأقرع يطلبان أرضا إلى أبي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر وقال: هٰذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام. والآن فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم. فإن ثبتم على الإسلام وإلّا فبيننا وبينكم السيف.(۱)

۳- سرقہ اور زِنا کی سزا ایک حکمِ کلّی کی شکل میں قرآنِ پاک میں موجود ہے۔ ایک مرتبہ یمن کے باشندوں نے مقامِ حرہ میں قیام کیا، اور ان کے ساتھ رُفقائے سفر میں سے ایک شادی شُدہ عورت بھی تھی، وہ لوگ اس کے ساتھ بدکاری کرتے رہے، پھر اسے چھوڑ کر چل پڑے۔ یہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور اپنا واقعہ سُناتے ہوئے یہ کہا کہ میں مسکینہ اور محتاج تھی، ہمارے رُفقائے سفر ہمارا خیال نہیں کرتے تھے، اور میرے پاس اپنے نفس کے سوا کچھ نہیں تھا، میں اپنی عزّت کو ان سے مادّی فائدہ حاصل کرنے کی غرض سے کھوتی رہی۔ حضرت عمرؓ نے اس کے رُفقاء کو بُلاکر تحقیقِ حال کیا، اور جب لوگوں نے اس عورت کی محتاجی اور مسکینی کی تصدیق کردی تو حضرت عمرؓ نے اسے زِنا کی آئینی سزا سے بَری فرمادیا۔(۲)

۴- حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ صحابیِٔ رسول کے ایک غلام نے قبیلہ مزینہ

(۱) التفسير المظهري: سورة التوبة، آیت نمبر ۶۰ کے تحت، ج: ۴ ص: ۲۳۶

(۲) مصنف عبدالرزاق: كتاب الطلاق، باب الحد بالضرورة ج: ۷ ص: ۴۰۵، رقم الحديث: ۱۳۶۵۰

کے ایک شخص کا اُونٹ چُرا کر ذبح کر دیا۔ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں پہنچا اور ضابطے کے تحت قطعِ ید کا فیصلہ ان کے حق میں کیا۔ لیکن فوراً اس فیصلے سے عدول کرتے ہوئے حاطب بن ابی بلتعہؓ سے دریافت کیا کہ میرا خیال ہے کہ تم ان غلاموں کو بھوکا رکھتے ہو، جس سے مجبور ہو کر یہ لوگ وہ کام کر گزرے جسے اللہ نے حرام کر رکھا ہے۔ یہ فرما کر حضرت عمرؓ نے اُونٹ کے مالک کو اس کی قیمت لینے پر راضی کر لیا۔ ان دونوں واقعہ میں ایک حکمِ کلی سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اِستثنائی فیصلہ فرمایا ہے، اور یہی فیصلہ ان مخصوص اَحوال وظروف کے اعتبار سے حسن اور مقاصدِ شریعت کے عین مطابق اور جرم وسزا میں توازن واعتدال کا مقتضا تھا:

روی عن عمر رضی الله عنه أن غلمان حاطب بن أبی بلتعة انتحروا ناقة للمزنی فأمر عمر بقطعهم، ثم قال لحاطب: إنی أراك أن تجيعهم، فدرا عنهم القطع لما ظنه يجيعهم.[1]

''اِستحسان'' کا ثبوت اِجماعِ اُمّت سے

استحسان کی مشروعیت اور حجیت پر ایک اور بہت بڑی دلیل اِجماع ہے۔ چنانچہ عنقریب اِن شاء اللہ! تمام مکاتبِ فکر کے مشروعیتِ استحسان پر عملی اتفاق واجماع کو پوری طرح بیان کیا جائے، جس کے بعد یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ استحسان کی حجیت میں دراصل کوئی نزاع واختلاف نہیں، بظاہر منکرینِ استحسان کے تمام اعتراضات ایک ایسے مزعومہ معنی استحسان پر وارِد ہوتے ہیں، جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور وہ استحسان جس کے فقہاء مذاہب قائل ہیں اس کی حجیت میں کسی کو بھی نزاع وکلام نہیں۔

علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ (متوفی ۷۴۷ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) المغنی لابن قدامة: كتاب الحدود، باب القطع فی السرقة، فصل القطع فی المجاعة، ج:۹ ص:۱۳۶

والإستحسان حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا وقد أنكر بعض الناس العمل بالإستحسان جهلا منهم فإن انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الإصطلاح۔ (۱)

ترجمہ:- استحسان یقیناً حُجّت ہے کیونکہ اس کی شریعت پر دلالت کرنے والے تمام شواہد بالاتفاق حُجّت ہیں، جن لوگوں نے استحسان کا انکار کیا ہے، وہ نادانی اور غلط فہمی پر مبنی ہے، اور اگر انہیں صرف لفظ استحسان کے اطلاق پر اِعتراض ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ وضع اِصطلاح پر کوئی پابندی نہیں۔

''اِستحسان'' کی مثالیں فقہاء کی عبارات میں

فقہاء کی عبارتوں میں بھی اِستحسان کی مثالیں جابجا ملتی ہیں، اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ اَزرُوئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہونا چاہئے کیونکہ چیر پھاڑ کر کھانے والے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اسی طرح چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہئے، مگر استحساناً ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے، مگر اس میں کراہت ہے کیونکہ درندے نجس العین نہیں ہیں، ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہٰذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا، جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شُدہ) لعاب اور رُطوبت کا امتزاج پایا جائے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے، ان کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے،

(۱) التوضیح والتلویح: الرکن الرابع القیاس، فصل القیاس جلی وخفی، ج:۲ ص:۱۶۳

البتہ کراہت اس معنی میں باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے، اس مسئلے میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہر نظر میں بہت مضبوط ہے، لیکن استحسان کو ترجیح حاصل ہے۔

۲۔ سواری پر چلتے ہوئے نمازِ جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نمازِ جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہیے، اس لئے کہ وہ اصل نماز نہیں بلکہ دُعا ہے اور دُعا ہر حالت میں جائز ہے، اس کے لئے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نمازِ جنازہ نہ ہو اس لئے کہ نمازِ جنازہ میں تکبیرِ تحریمہ وغیرہ پائی جاتی ہے، جس کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے، لہٰذا اس پر فرض نماز کے اَحکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلاعذر سواری پر نمازِ جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہیے، اس مسئلے میں بھی استحسان قیاس کے مقابلے میں قوی ہے، لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے۔

۳۔ اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کئے بغیر سارا مال صدقہ کر دیا، تو یہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے، اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے، کیونکہ صدقہ نفل اور فرض دونوں طرح سے کیا جاتا ہے، ان میں امتیاز کے لئے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، جب کہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جائے اس لئے کہ تعین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کئے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا، اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جا سکے اس لئے بلاتعین کے بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

۴۔ استحسان ہی کے قبیل سے قرض کا مسئلہ ہے کہ اسے ربا میں داخل ہونے کی

وجہ سے ناجائز ہونا چاہئے، کیونکہ قرض میں ایک وقتِ معینہ پر روپے کا روپے سے تبادلہ ہوتا ہے اور مستقرض اس کے ذریعے فائدہ اُٹھاتا ہے اور یہ بھی تو ربا ہے، لیکن استحسان کی وجہ سے اسے مباح قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ قرض دینے میں باہمی رواداری اور ہمدردی کا اظہار ہوتا ہے اس لئے یہاں پر بھی قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔

۵۔ اسی طرح قیاس کا تقاجا یہ ہے کہ لوگوں کے موضع ستر کو نہیں دیکھنا چاہئے، خواہ علاج ہی کی ضرورت کیوں نہ ہو، کیونکہ یہ شریعت کا عام قاعدہ ہے کہ موضع ستر کا دیکھنا اور چھونا حرام ہے، لیکن علاج کی غرض سے اس کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ استحسان اَدلہ اَربعہ سے بالکلیہ الگ کوئی خاص دلیل نہیں ہے، بلکہ ان ہی میں سے بعض کو بعض پر ترجیح اور بعض کو بعض سے مستثنیٰ اور دلائل میں باہمی تطبیق اور حکم مرجوح وقبیح سے بچ کر حکم راجح واحسن کو اِختیار کرنے کی کوشش کرنے کا نام استحسان ہے، اس طرح استحسان کا ثمرہ دراصل اتباعِ حسن اور اِجتناب عن القبح نکلتا ہے، جس کے مستحسن ہونے، بلکہ مامور بہ ہونے سے انکار کرنا مشکل ہے۔

''اِستحسان'' کا ثبوت تاریخِ اسلام سے

حجیتِ استحسان پر اِسلامی قانون کے تاریخی تسلسل سے بھی ایک بہت بڑی شہادت ملتی ہے۔ چنانچہ عہدِ رسالت سے لے کر عہدِ صحابہ، دورِ تابعین، عصرِ ائمہ اِجتہاد اور عہدِ تقلید تک پھیلے ہوئے ادوارِ تشریع میں استحسان نہ صرف ہمیشہ ایک بنیادی وسیلہ اجتہاد کے طور پر زیرِ عمل رہا، بلکہ دیگر تمام استنادی اور اِجتہادی مصادرِ قانون کے مقابلے میں اس کا کردار زیادہ واضح، مؤثر اور ہمہ گیر رہا ہے، جس سے بطور مصدرِ شریعت استحسان کی حُجت پر قطعی دلالت ملتی ہے۔

''اِستحسان'' کے منکرین اور ان کے دلائل

اِمام شافعی رحمہ اللہ نے سب سے پہلے استحسان کو حُجت ماننے سے انکار کیا، اور

مستقل موضوع بنا کر اس کی تردید کی چنانچہ "کتاب الأم" میں ایک مستقل عنوان "إبطال الإستحسان" کے نام سے قائم کیا، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس عنوان کے ذیل میں یا اپنی کتاب "الرسالۃ" میں اِبطالِ اِستحسان پر جو دلائل قائم کئے ہیں، ان کا خلاصہ سطورِ ذیل میں پیش کر دیا جائے، ان کی دونوں کتابوں کا جائزہ لینے سے چھ دلائل سامنے آتے ہیں، جو نمبروار اس طرح ہیں:

۱۔ شریعت کی بنیاد نص پر ہے، اور شریعت نے نص پر قیاس کرنے کا انسان کو مکلّف کیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ نص ہے، نہ نص پر قیاس کرنا ہے، بلکہ ان سے ایک خارج شئ ہے، اب اگر اس خارجی شئ کا اعتبار کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لئے ایک ضروری چیز کو ترک کر دیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝ (القیامۃ)

ترجمہ:- کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔

پس استحسان جو نہ قیاس ہے، اور نہ نص پر عمل کرنا ہے، اس آیتِ کریمہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے ناقابلِ قبول ہے۔

۲۔ بے شمار آیتوں میں اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم ہے، اور خواہشات کی اتباع سے انسانوں کو روکا گیا ہے، اور شریعت کا حکم ہے کہ جب کبھی آپس میں نزاع ہو جایا کرے تو کتابُ اللہ کی طرف رُجوع کرو، چنانچہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ (النساء:۵۹)

ترجمہ:- اگر کسی اَمر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اس اَمر کو اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے حوالے کر دیا کرو، اگر تم اللہ پر اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔

اور ظاہر ہے کہ استحسان نہ کتاب اللہ ہے اور نہ سُنّتِ رسول کہ ان کی طرف رُجوع کیا جائے، بلکہ یہ ان دونوں سے ہٹ کر ایک تیسری چیز ہے، اس لئے جب تک قرآن وحدیث کے اندر اس کے قبول کرنے کی دلیل نہ ملے، اس وقت تک اس کو قبول نہیں کریں گے، اور چونکہ کوئی دلیل اس کے قبول پر نہیں ہے، اس لئے استحسان کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ وحی کی روشنی ہی میں حکم دیا کرتے تھے، کبھی بھی استحسان کی بنا پر کوئی حکم نہیں دیا، مثلاً ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی ''اَنْتِ عَلَیَّ کَظَھْرِ اُمِّیْ'' کہہ دیا ہے، اس کا کیا حکم ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب استحسان سے نہیں دیا، بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کا انتظار کیا حتیٰ کہ آیتِ ظِہار اور کفّارے کا حکم نازل ہوا۔ اور اس طرح کے اور کئی مسائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش آمدہ واقعات میں استحسان کی روشنی میں جواب دینے سے انکار فرمایا، اور وحی کا انتظار فرمایا، اگر کسی کے لئے فقہی ذوق اور استحسان سے فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی تو اس کے زیادہ مستحق آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے گریز کیا، تو ہم پر لازم ہے کہ ہم بھی کسی نص پر اعتماد کئے بغیر استحسان پر فتویٰ دینے سے احتراز کریں، ہمارے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اُسوۂ حسنہ ہے۔

۴۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض حضرات صحابہ کرامؓ پر محض اس لئے نکیر فرمائی کہ انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں غائبانہ استحسان پر عمل کر لیا تھا، مثلاً ایک مرتبہ ایک مشرک نے مسلمان لشکر کو دیکھ کر کلمۂ شہادت پڑھ دیا تھا، لیکن حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ نے سمجھا کہ اس نے محض جان بچانے کی خاطر یہ کلمہ پڑھا ہے، لہٰذا وہ مسلمان نہیں ہے اور اس کا قتل کرنا درست ہے، اس لئے انہوں نے اس کو قتل کر دیا، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب معلوم ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی، اگر استحسان جائز ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُسامہؓ پر نکیر نہ فرماتے، لہٰذا معلوم ہوا کہ استحسان جائز نہیں ہے۔

۵۔ استحسان کے لئے کوئی ضابطہ اور قاعدہ نہیں ہے کہ اس پر حق و باطل کو پَرکھا جائے، اب اگر ہر مفتی، حاکم اور مجتہد کے لئے استحسان کی اجازت دے دی جائے تو معاملہ بہت اُلجھ جائے گا، اور ایک ہی مسئلے میں کئی اَحکام سامنے آئیں گے، اور کوئی ضابطہ نہیں کہ اس کی روشنی میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ خرابی استحسان کی اجازت دینے سے پیدا ہوگی، لہٰذا وہ قابلِ ترک ہے۔

۶۔ اگر استحسان مجتہد کے لئے جائز قرار دیا جائے تو وہ مجتہد نص پر اعتماد نہیں کرے گا ورنہ کسی مسئلے کو نص میں تلاش کرنے کی زحمت گوارہ کرے گا، بلکہ وہ صرف اپنی عقل پر ہی اعتماد کر کے اَحکام بیان کر دے گا، اور اس سے ہر اس شخص کو مسائل بیان کرنے کی جرأت ہو جائے گی جو کتاب وسنّت کا علم بھی نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ کتاب وسنّت کا علم نہ رکھنے والوں کے لئے بھی عقل کا ہونا ثابت ہے، بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اہلِ علم کی عقل سے غیر اہلِ علم کی عقل زیادہ ہوتی ہے، اور یہ خرابی محض استحسان کے جائز قرار دینے کی وجہ سے لازم آرہی ہے، اس لئے استحسان حجت نہیں بن سکتا۔

مانعین کے دلائل پر ایک نظر

اگر غور سے دیکھا جائے تو مانعین کے یہ تمام دلائل اس استحسان سے متعلق نہیں ہیں، جنہیں اَحناف و مالکیہ قابلِ اعتبار قرار دیتے ہیں، چنانچہ شیخ ابوزہرہ، اِمام شافعیؒ کے مذکورہ چھ دلائل ذِکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

إن هٰذه الأدلة كلها لا ترد على الإستحسان الحنفي۔ (۱)

ترجمہ:- یہ سارے دلائل استحسان حنفی کے خلاف نہیں ہیں۔

اور واقعتاً اِمام شافعی رحمہ اللہ کے ان دلائل میں اس طرح کے الفاظ ملتے ہیں:

(۱) أصول الفقه: الإستحسان، ص: ۲۷۲

لو كان لأحد أن يفتي بذوق الفقهي...إلخ.

بل يعتمد على العقل وحده...إلخ. وغيرها

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دراصل اِمام شافعی رحمہ اللہ مطلقاً استحسان کو باطل اور قابلِ رَدّ نہیں سمجھتے، بلکہ جس استحسان میں صرف فقہی ذوق اور محض عقلی اقتضا کے تحت قانون سازی ہو، ایسے استحسان کو باطل ومَردود قرار دیتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن دلائل کے معتبر اور شرعی ہونے پر پوری اُمت متفق ہے، اس سے استناد کیے بغیر محض ذوق ووجدان اور طبعی خواہش کی بنیاد پر حکم شرعی بیان کرنے کو کوئی استحسان نہیں کہتا اور نہ یہ طریقہ استدلال کسی مجتہد کے یہاں صحیح ہے، اس طرح یہ محض ایک لفظی نزاع رہ جاتا ہے، چنانچہ شیخ ابوزہرہ لکھتے ہیں:

إن الأخذ بالإستحسان الحنفي لا ينافي الاتباع للأصول المعتبرة بحال من الأحوال.

ترجمہ:- استحسان یعنی قیاس خفی کے مقتضا کو قبول کرنا کسی بھی حالت میں شرعاً اُصولِ معتبرہ کی اتباع کے خلاف نہیں ہے۔

اسی لئے تقریباً تمام اَئمۂ مجتہدین حنفیہ ہوں یا مالکیہ وحنابلہ بلکہ اِمام شافعیؒ بھی عملاً اس کے مصدرِ شرعی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، متاخرین علمائے شوافع کی تحریریں اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ اِمام شافعی رحمہ اللہ بھی استخراجِ اَحکام میں برابر اس طرزِ استدلال سے کام لیتے رہے ہیں، گویا یہ حضرات اس کی تعبیر استدلالِ مرسلہ اور معانی مرسلہ وغیرہ سے کرتے ہیں، اس طرح شیخ مصطفیٰ زرقاء کی یہ بات قولِ فیصل ہے، یعنی استحسان واستصلاح کے بارے میں اِمام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف بعض شرائط وقیود اور تسمیہ واصطلاح کا اختلاف ہے، اصل استحسان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ بات اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ استحسان بھی مصادرِ شرعی میں

سے ایک معتبر مصدر رہے، جس سے کام گو سارے ہی مجتہدین نے لیا ہے، مگر علمائے احناف نے اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے، اور اس کے نتیجے میں اسلامی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق پوری جامعیت کے ساتھ قانونِ اسلامی کا ایک عظیم الشان اور نافع ترین ذخیرہ اُمت کے ہاتھ آیا۔

''اِستحسان'' تمام مذاہبِ فقہ میں

عام طور پر یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اُصول استحسان صرف مذہبِ حنفی اور مذہبِ مالکی کے ساتھ مختص ہے، بلکہ علامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) نے تو علامہ قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) کے حوالے سے مذہبِ مالکی میں بھی اسے غیر معروف قرار دیا ہے، اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اَصحاب کی جانب بھی اس کا انکار منسوب کیا ہے، وہ کہتے ہیں:

> ونسب القول به إلى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسب إمام الحرمين إلى مالك وأنكره القرطبي فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك أنكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به۔[1]

> ترجمہ:- استحسان کا قول اِمام ابوحنیفہؒ اور ان کے بعض اصحاب کی جانب منسوب ہے اور اِمام الحرمین نے اِمام مالکؒ کی جانب بھی منسوب کیا ہے، لیکن علامہ قرطبیؒ نے اسے مذہبِ مالکی میں غیر معروف قرار دیا ہے، اور اسی طرح اِمام ابوحنیفہؒ کے اَصحاب نے بھی اِمام صاحبؒ کی طرف اس کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے تو مذہبِ حنبلی میں استحسان کے ثبوت سے متعلق علامہ

---

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الرابع في الإستحسان ج:۲ ص:۱۸۲

اِبنِ حاجب رحمہ اللہ (متوفی ۶۴۶ھ) وغیرہ کے اقوال کی بھی تردید کرتے ہوئے جمہور کی طرف اس کے انکار و اِبطال کا قول منسوب کر دیا ہے، لیکن موصوف کی یہ رائے محض سطحی اور خلافِ حقیقت ہے، کیونکہ تاریخ مذاہبِ فقہیہ کی واقعی اور عملی شہادتیں اس کے برعکس ہیں جو تمام مسلمہ فقہی مذاہب میں دیگر اُصول اِجتہاد کی طرح استحسان کی حجیت وقطعیت اور استنباط اَحکام میں اس پر اعتماد کا ٹھوس ثبوت پیش کرتی ہیں، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے درست کہا ہے:

وهذا نوع من الإجتهاد موجود في فقه الأئمة جميعًا وليس في فقه أبي حنيفة فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحسانا بل عدوه تطبيقًا للقواعد وتحقيقًا لمناط العموم. وعلى كل حال فإنه لا مشاحة في الإصطلاح ولا حجر في التسمية ما دامت الحقائق محل اتفاق۔[1]

ترجمہ:- اجتہاد کی یہ نوع تمام اَئمہ ہدیٰ کے فقہی مذاہب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے نہ کہ صرف اِمام ابوحنیفہؒ کے مذہب میں، تاہم شوافع نے استحسان کا نام نہیں دیا بلکہ قواعد کی تطبیق اور عمومِ نصوص کی تحقیقِ مناط سے تعبیر کیا ہے، لیکن بہرطور جب حقائق محل اتفاق ہیں تو پھر کسی مخصوص اصطلاح یا نام کو اپنانے پر کوئی پابندی اور ممانعت نہیں۔

حنفیہ اور مالکیہ کے ہاں استحسان کی حجیت تو کسی خارجی قرینے یا ثبوت کی محتاج نہیں کیونکہ ان دونوں مذاہب کے جلیل القدر اِماموں اور اکابر علماء کی تصریحات اس سلسلے میں مکمل طور پر واضح اور بے غبار ہیں، جن میں بعض تعریفات استحسان کے ضمن میں بیان

(۱) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص: ۵۹۳

ہوئیں، اور بعض آگے مختلف مقامات پر بالتفصیل بیان کی جائیں گی، اسی طرح حنابلہ کی جانب حجیت استحسان کی نسبت بھی اکابر فقہاء اور اُصولیین سے ثابت ہے، چنانچہ علامہ آمدی، علامہ اِبنِ حاجب، علامہ اسنوی، اِمام حجوی، اُستاذ عبدالوہاب خلاف رحمہ اللہ، اُستاذ محمد یوسف موسیٰ اور علی حسب اللہ وغیرہ نے حنابلہ کی طرف حجیتِ استحسان کا قول منسوب کیا ہے، لیکن اس سے بڑھ کر یہ کہ خود حنبلی مذہب کی کُتب اُصول میں اس کی تصریح ملتی ہے، چنانچہ علامہ اِبنِ قدامہ المقدسی رحمہ اللہ نے ''روضة الناظر وجنة المناظر'' اور علامہ نجم الدین الطوفی رحمہ اللہ نے اپنے مختصر رسالے میں استحسان کی تعریف بیان کرنے کے بعد اسے اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے نزدیک حُجت قرار دیا ہے، اسی طرح علامہ صفی الدین البغدادی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''قواعد الأصول'' میں تصریح کی ہے کہ:

قال القاضي: الإستحسان مذهب أحمد وهو أن ترك حكما إلى حكم هو أولىٰ منه۔ (۱)

ترجمہ:- بقول قاضی، اِمام احمد بن حنبلؒ کے مذہب میں استحسان حُجت ہے، اور وہ کسی حکم کو چھوڑ کر اس سے بہتر حکم کی طرف رُجوع کرنے کا نام ہے۔

مذہبِ حنبلی کی ایک اور مایۂ ناز کتاب ''المسودة فی أصول الفقه'' جو خانوادہ تیمیہ کے تین معزّز علماؤں کی مشترک تصنیف میں کہا گیا ہے کہ:

قد أطلق أحمد القول بالإستحسان فی مواضع۔ (۲)

ترجمہ:- اِمام احمد نے متعدّد اُمور میں استحسان پر اعتماد کیا ہے۔

---

(۱) قواعد الأصول: ص:۱۱۹

(۲) المسودة فی أصول الفقه: مسألة: الإستحسان ج:۱ ص:۴۵۱

فقہِ حنبلی سے اِستحسان کے نظائر

۱- قال فی روایۃ المیمونی استحسن أن یتیمم لکل صلاۃ والقیاس انہ بمنزلۃ الماء یصلی بہ حتّٰی یحدث أو یجد الماء۔ (۱)

ترجمہ:- میمونی کی روایت میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں اَزرُوئے استحسان سے ہر نماز کے لئے تیمّم کرنے کا فتویٰ دیتا ہوں، حالانکہ قیاس یہ ہے کہ وضو کی طرح تیمم سے بھی حدث ظاہر ہونے تک متعدّد نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

۲- وقال فی روایۃ بکر بن محمد فیمن غصب أرضا فزرعھا الزرع لرب الأرض وعلیہ النفقۃ وھٰذا شیء لا یوافق القیاس ولکن استحسن ان یدفع إلیہ نفقتہ۔ (۲)

ترجمہ:- غاصب اگر مغصوبہ میں فصل کاشت کردے تو فصل مالکِ زمین کی ہوگی اور وہ خرچہ ادا کرے گا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ مالکِ زمین غاصب کو اس کے اِخراجات ادا کرے۔

۳- قال فی روایۃ المروذی یجوز شراء أرض السواد ولا یجوز بیعھا فقیل لہ کیف یشتری ممن لا یملک فقال القیاس کما تقول ولکن استحسانًا۔ (۳)

ترجمہ:- ارضِ سواد کو خریدنا جائز ہے مگر فروخت کرنا ممنوع ہے پس کہا گیا وہ کیسے خریدے گا اس چیز کو جس کا وہ مالک نہیں بن سکتا، قیاس کا تقاضا وہی ہے جو تم نے کہا لیکن یہ حکم استحسان پر مبنی ہے۔

---

(۱) المسودۃ فی أصول الفقہ: مسألۃ: الإستحسان ج:۱ ص:۴۵۱

(۲،۳) المسودۃ فی أصول الفقہ: مسألۃ: الإستحسان ج:۱ ص:۴۵۲

۴- وقال فی روایة صالح فی المضارب إذا خالف فاشتری غیر ما أمره به صاحب المال فالربح لصاحب المال ولهذا أجرة مثله إلّا أن یکون الربح یحیط بأجرة مثله فیذهب و کنت اذهب إلی أن الربح لصاحب المال. ثم استحفت۔[1]

یعنی اگر مضارب نے صاحب المال کی بتائی ہوئی چیز کے علاوہ کچھ اور خریدا تو منافع صاحبِ مال کا ہوگا اور مضارب کو اُجرتِ مثل ملے گی، یہ حکم بھی استحسان پر مبنی ہے۔

رہے اِمام شافعی رحمہ اللہ تو اگرچہ بظاہر ان کی طرف اُصول استحسان کا انکار وابطال منسوب ہے، بلکہ خود انہوں نے ''الرسالة'' اور ''الأم'' میں ابطال استحسان کے عنوان سے باب باندھا اور اس سلسلے میں اپنے دلائل وشبہات بڑی تفصیل سے بیان کرتے ہوئے یہ معروف جملہ کہا ہے:

من استحسن فقد شرع۔

یعنی جس نے استحسان پر عمل کیا، وہ گویا ایک نئی شریعت گھڑنے کا مرتکب ہوا، لیکن ان کے یہ تمام شبہات بقول ڈاکٹر احمد حسن محض غلط فہمی پر مبنی تھے، جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے وضاحت کی جائے گی اور حقیقت یہ ہے کہ بقول علّامہ حجوی رحمہ اللہ وہ خود بھی نہ صرف نظری طور پر استحسان کے قائل تھے بلکہ عملاً استنباطِ اَحکام میں اسے برتتے بھی تھے۔

چنانچہ علّامہ سیف الدین آمدی، علّامہ تقی الدین سبکی، شیخ الاسلام زکریا انصاری، علّامہ ماوردی، علّامہ اسنوی، قاضی رویانی، اِمام رافعی اور اِمام غزالی -رحمہم اللہ- جیسے جلیل القدر شافعی علمائے فقہ واُصول نے اِمام شافعی رحمہ اللہ کی طرف حجیتِ استحسان کا عملی اقرار منسوب کرتے ہوئے اس سلسلے میں بہت سے فقہی نظائر بھی بیان کیے، جن میں سے چند ایک حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) المسودة فی أصول الفقه: مسألة: الإستحسان، ج:۱،ص:۴۵۱

فقہِ شافعی سے استحسان کے نظائر

۱- امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:

استحسن فی المتعة أن تكون ثلاثين درهما۔[1]

ترجمہ:- اَزرُوئے استحسان متعہ (مطلقہ کو دیئے جانے والے ہدیے) کی مقدار تیس دِرہم ہے۔

۲- استحسن أن تثبت الشفعة إلى ثلاثة أيام۔[2]

ترجمہ:- مجھے شفیع کے لئے حقِ شفعہ تین دِن تک ثابت وحاصل رہنا مستحسن معلوم ہوتا ہے۔

۳- وقد رأيت بعض الحكام يحلف بالمصحف وذلك عندي حسن۔[3]

ترجمہ:- میں نے بعض قاضیوں کو قرآنِ پاک پر قسم لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک مستحسن ہے۔

مؤذّن کے بارے میں کہا:

۴- حسن أن يضع اصبعيه في صماخي أذنيه۔[4]

ترجمہ:- مؤذّن کے لئے پسندیدہ یہ ہے کہ اپنے دونوں کانوں میں اُنگلیاں ڈال کر اَذان دیا کریں۔

۵- استحسن أن يترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة۔[5]

---

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: النوع الثاني المسألة الثانية، ج:۴ ص:۱۵۶

(۲) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان، ج:۳ ص:۱۹۱

(۳،۴) الحاوی الكبير للماوردي: كتاب ادب القاضي، فصل: تقليد المفضول القضاء مع وجود الأفضل، ج:۱۶ ص:۱۶۶

(۵) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان، ج:۳ ص:۱۹۱، ۱۹۲

ترجمہ:-استحسان کا تقاضا ہے کہ مکاتب غلام کو بدل کتابت کی اقساط سے کچھ معاف کر دیا جائے۔

٦- إن أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، فالقياس يقتضي قطع يمناه والإستحسان أن لا تقطع.[1]

ترجمہ:-اگر چور بایاں ہاتھ سامنے کر دے اور حدِ سرقہ میں کاٹ دیا جائے تو قیاس کا تقاضا ہے، اب اس کا دایاں ہاتھ بھی کاٹا جائے (کیونکہ اصل میں دایاں ہاتھ کاٹنا ہی واجب تھا) لیکن استحسان کی رُو سے اس کا دایاں ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

۷- ان صورتوں کے علاوہ اور بہت سے مقامات پر امام شافعی رحمہ اللہ نے استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کئے ہیں، مثلاً:

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث.[2]

ينبغي أن تستحبوا ما وضع رسول الله بكل حال.[3]

وقد استحسنتم أن توتروا بثلاث وينبغي تستحبوا ما وضع رسول الله بكل حال وغيره.

۸- پھر بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے، لیکن اس سلسلے میں جو اُصول اور طریق کار اختیار کرتے ہیں، وہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے استحسان میں داخل ہے، چنانچہ مسئلہ عرایا کے سلسلے میں امام شافعی رحمہ اللہ ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ عرایہ، مزابنہ میں داخل ہے، جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہوتی ہے۔

۹- علامہ حجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

---

(۱) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان ج:۳ ص:۱۹۱، ۱۹۲

(۲،۳) الأم: مسائل في الصلاة، باب ما جاء في الوتر بركعة واحدة ج:۷ ص:۲۱۵

ان الشافعي أيضًا لم يخل عن الإستحسان فقد ثبت عنه أن مدة الحمل أربع سنين، مع أن القياس يقتضي أن يكون تسعة أشهر لأنه غالب ما يقع۔[1]

ترجمہ:- حقیقت یہ ہے کہ امام شافعیؒ بھی استحسان پر عمل سے خالی نہیں، چنانچہ ان سے حمل کی مدت چار سال تک ثابت ہے، حالانکہ ازرُوئے قیاس مدتِ حمل نو ماہ ہونی چاہئے، جو اَمرِ غالب ہے، کیونکہ شریعت کے اَحکام غالب عادت پر مبنی ہوتے ہیں۔

۱۰- مسئلہ حماریہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مؤقف بھی وہی ہے جو قائلین استحسان کا ہے کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رُو سے شقیق بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں شریک بھائی حق دار وارث ٹھہرتے ہیں، حالانکہ شقیق بھائی ماں شریک ہونے میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر ازرُوئے استحسان سب بھائیوں کو مالِ وراثت کا حق دار قرار دیا گیا ہے۔

اور علامہ حجوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

والشافعي يقول بهذا كما لك فلزمه القول بالإستحسان ولو سماه بغير اسمه۔[2]

ترجمہ:- امام شافعیؒ کا موقف بھی یہاں وہی ہے جو امام مالک کا ہے، اس لئے استحسان پر عمل اس سے بھی ثابت ہوتا ہے، اگرچہ وہ اسے استحسان کا نام نہ دیں مگر نام کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۱۱- امام شافعی رحمہ اللہ کی پیروی میں ان کے متعدد اَصحاب اور اکابر فقہائے شافعیہ جیسے علامہ رافعی، قاضی رویانی، علامہ عزالدین بن عبدالسلام، علامہ جلال الدین

(۱،۲) الفکر السامی: ج:۱ص:۷۲

سیوطی اور علامہ سبکی ۔رحمہم اللہ۔ وغیرہ بھی استحسان کے قائل ہیں، اور استنباطِ اَحکام وتفریع جزئیات میں اس سے پوری طرح کام لیتے ہیں۔

علامہ رافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۲۳ھ) فرماتے ہیں:

قال الرافعي: في التغليظ على المعطل في اللعان استحسن أن يحلف ويقال: قل بالذي خلقك ورزقك.(۱)

ترجمہ:- اِمام رافعی نے کہا کہ لعان میں رُک جانے والے سے سختی کے ساتھ حلف لیا جائے گا یہ استحسان کی بنا پر کہتا ہوں۔

۱۲- قاضی رویانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) فرماتے ہیں:

وقال القاضي الروياني فيما إذا امتنع المدّعي من اليمين المردودة وقال امهلوني لأسأل الفقهاء استحسن قضاء بلدنا إمهاله يوما.(۲)

ترجمہ:- لوٹا جانے والی قسم سے باز رہنے والے مدّعی کے بارے میں قاضی رویانی نے کہا کہ مجھے وقت دو، میں فقہاء سے پوچھ لوں کیونکہ ہمارے شہر کے قاضی اَز رُوئے استحسان مدّعی کو ایک دِن کی مہلت دیتے ہیں۔

۱۳- استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر ہے، جیسا کہ شروع میں واضح کیا جاچکا ہے، بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف: ''إستثناء مصلحة جزئية من قاعدة كلية'' بیان کی ہے، اور اِستثنائی اَحکام فقہِ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں، جو بالآخر استحسان ہی پر مبنی قرار پاتے ہیں۔ چنانچہ شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیونکہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف

(۱) الإبهاج في شرح المنهاج: الكتاب الخامس، الإستحسان ج:۳ ص:۱۹۱

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، الإستحسان ج:۸ ص:۱۰۸

ومشقت لاحق ہوتی ہے، اور یہ حکم عمومی حُرمت سے استثناء وترخیص ہی تو ہے جس کی نوعیت استحسانی ہے۔

۱۴- اسی طرح اگر ایک شخص نے ایسے پھل خریدے جن کی صلاح ظاہر ہوچکی ہے، تو پک کر کاٹنے کے قابل ہوجانے تک ان کا درختوں پر باقی رکھنا عرف کی بنا پر لازم ہے۔ اس بارمیں علامہ عزالدین بن عبدالسلام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۶۶۰ھ) فرماتے ہیں:

> فلم صح هذا الاشتراط ههنا؛ قلنا لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه فكان من المستثنيات عن القواعد تحصيلا لمصالح هذا العقد.(۱)

یعنی اس شرط کا صحیح ہونا محض حاجت کی بنا پر قواعد عمومی سے استثنائی حکم ہے۔

۱۵- نیز وہ لکھتے ہیں:

> وإنما خولفت القواعد لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية إلى يوم الدين فلما عظمت مصلحة خولفت القواعد في أمره تحصيلاً لمصلحته.(۲)

> ترجمہ:- پھلوں اور مساجد سے متعلّق وقف کے معاملے میں عمومی قواعد کو چھوڑ کر استثنائی، استحسانی اَحکام اس لئے اپنائے گئے تاکہ مصالح وقف کی تکمیل ہوسکے۔

اسی طرح علمائے شافعیہ نے دادا کے لئے اپنی پوتی اور پوتے کے نکاح کا اِختیار بھی قواعد وقیاس کے خلاف دیا ہے، اور باپ یا دادا کے لئے قرض کی وجہ سے اپنے زیر ولایت بچوں کا مال رہن رکھنے کا اِختیار بھی قیاس کے خلاف محض استحسان کی بنا پر دیا ہے۔

---

(۱) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: فصل في تنزيل دلالة العادات وقرائن الأحوال منزلة صريح الأقوال ج:۲ ص:۱۲۷

(۲) قواعد الأحكام: قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها. ج:۲ ص:۱۳۶

ان تمام نظائر سے ثابت ہوتا ہے کہ اِمام شافعی رحمہ اللہ باوجود نظری اعتبار سے ظاہری انکار کرتے ہیں، لیکن عملاً اپنی فقہ میں استنباط اَحکام کے وقت اُصول استحسان پر پورا پورا اعتماد کرتے ہیں، اور اس کی بنا پر قیاس اور قواعدِ عامہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور غالباً یہی وجہ ہے کہ جس کی بنا پر شیخ محی الدین ابنِ عربی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۸ھ) نے ''الفتوحات المکیۃ'' میں اِمام شافعی رحمہ اللہ کے معروف قول کو انکار کے بجائے مدح پر محمول کیا کہ گویا ''من استحسن فقد شرع'' سے ان کی مُراد یہ تھی کہ استحسان کی بنا پر استنباط اَحکام کرنے والا شخص عمل اجتہادی وتشریع میں نبی کے قائم مقام ہے۔

تاہم بندے کے خیال میں اِمام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول تاویل کا محتاج نہیں بلکہ اس کا محل مختلف ہے، ان کے پیش نظر استحسان کا وہ مفہوم تھا جو بالاتفاق باطل اور مَردود ہے۔ جب کہ استحسان کے حقیقی اور واضح مفہوم میں نہ صرف وہ نظری طور پر قائل ہیں، بلکہ عملاً اسے پوری طرح استنباط اَحکام میں برتا ہے، ان مسلّمہ فقہی مذاہب کے علاوہ دیگر فقہاء ومجتہدین نے بھی استحسان کی حجیت کو تسلیم کیا اور اسے بطور مصدر شریعت اپنایا ہے، چنانچہ اِمام اوزاعی، ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری ۔رحمہم اللہ۔ کے علاوہ معتزلہ میں سے ابوالحسین بصری بھی اس کے قائل ہیں۔

یوں بالآخر اُصول استحسان تمام مسلّمہ فقہی مذاہب اور معتبر فقہاء ومجتہدین اور اُصولیین کے نزدیک قابلِ اعتماد اور حُجت ٹھہرتا ہے، اور یہی وہ حقیقت ہے جس کے پیش نظر محققین کی ایک جماعت نے یہ کہا ہے کہ استحسان اپنی حقیقت کے لحاظ سے محل اتفاق ہے، اور اس کے مفہوم اور حجیت کے بارے میں تمام اختلاف نزاعِ لفظی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

چنانچہ علّامہ سبکی، علّامہ اسنوی، اور ان کی پیروی میں علّامہ شوکانی، علّامہ حجوی اور دیگر علماء ۔رحمہم اللہ۔ نے یہ تصریح کی ہے کہ:

قال جماعة من المحققين: الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف

فیہ لأنہم ذکروا فی تفسیرہ امورًا لا تصلح للخلاف لأن بعضہا مقبولًا اتفاقًا، وبعضہا متردد بین ما ہو مقبول اتفاقًا، وما ہو مردود اتفاقًا۔[۱]

ترجمہ:۔ جمہور محققین علماء کے نزدیک استحسان مختلف فیہ کا وجود ہی نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کی تفسیر میں جو کچھ کہا گیا ہے، وہ بالاتفاق باطل ومردود ہے۔

اس سلسلے میں علامہ ابنِ سمعانی رحمہ اللہ کا قول بہت واضح ہے:

قال ابن السمعانی: إن کان الإستحسان ہو القول بما یستحسنہ الإنسان ویشتہیہ من غیر دلیل، فہو باطل، ولا أحد یقول بہ ثم ذکر أن الخلاف لفظی، ثم قال: فإن تفسیر الإستحسان بما یشنع بہ علیہم لا یقولون بہ والذی یقولون بہ أنہ العدول فی الحکم من دلیل إلیٰ دلیل أقویٰ منہ فہذا مما لم ینکرہ أحد علیہ۔[۲]

ترجمہ:۔ اگر اِستحسان بغیر دلیل شرعی کے محض خواہش نفس کی بنا پر فیصلے کا نام ہے تو یہ بالاتفاق باطل ہے، جس کا کوئی بھی قائل نہیں، اور اگر یہ مرجوح دلیل سے قوی تر دلیل کی طرف عدول سے عبرت ہے تو سب کے نزدیک حُجّت ہے اور کوئی بھی اس کا منکر نہیں، لہٰذا استحسان کے بارے میں اختلاف محض لفظی ہے۔

اسی حقیقت کو علامہ آمدی رحمہ اللہ (متوفی ۶۳۱ھ) نے یوں بیان کیا ہے:

فحاصل النزاع راجع فیہ إلی الإطلاقات اللفظیۃ ولا حاصل لہ۔[۳]

(۱،۲) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، البحث الرابع: الإستحسان ج:۲ ص:۱۸۲، ۱۸۳

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام: الأصل الخامس، النوع الثانی المسألۃ الثانیۃ، ج:۴ ص:۱۵۹

ترجمہ:- استحسان کی حقیقت وحجیت کے بارے میں تمام اختلافات کا ماحصل صرف نزاع لفظی ہے اور کچھ نہیں۔

ان تمام تصریحات سے یہ حقیقت واشگاف ہوکر سامنے آگئی کہ استحسان، اَحکامِ فقہیہ کے استنباط کا ایک ایسا قطعی اور یقینی اُصول ہے، جو فقہِ اسلامی کی پوری عملی تاریخ پر محیط ہے، اور تمام مسلّم فقہی مذاہب کے نزدیک بالاتفاق حُجّت اور واجب الاعتبار ہے، جیسا کہ ڈاکٹر حسین حامد حسان نے استحسان کے مفہوم اور مشروعیت پر گفتگو کرنے کے بعد نتیجہ اخذ کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے:

وهٰذا يدل على أن قاعدة الإستحسان قاعدة قطعية مأخوذة من مجموع النصوص الشرعية بطريق الإستقراء، فالعمل بها والتفريع على أساسها والرجوع إليها عمل بمجموع نصوص شرعية وليس عملاً بالرأي ولا تشريعًا بالهوىٰ۔ (۱)

ترجمہ:- ان تمام اُمور سے ثابت ہوتا ہے کہ استحسان ایک قطعی اور یقینی قاعدہ ہے جو بہت سے نصوصِ شریعت کے استقراء سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا اس پر عمل اور اس کے ذریعے تفریعِ احکام درحقیقت ان متعدّد نصوصِ شرعیہ پر عمل کے مترادف ہے، نہ کہ محض اپنی رائے یا خواہش کے ذریعے شریعت سازی۔

''اِنکارِ اِستحسان'' کی اہم وجہ

استحسان کا انکار کرنے والے علماء میں اِمام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے پیروکار علمائے اُصول اِمام غزالی، علّامہ ماوردی، قاضی بیضاوی -رحمہم اللہ- وغیرہ سے لے کر علمائے ظواہر میں علّامہ اِبنِ حزم اور علّامہ شوکانی -رحمہما اللہ- تک سبھی درحقیقت استحسان کے

(۱) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص:۲۳۹

ایک مخصوص مفہوم کی تردید کرتے آئے ہیں، اور جس مفہوم میں استحسان کا انہوں نے انکار کیا ہے، وہ تاریخِ اسلام میں کسی بھی فقیہ، اِمام یا اُصولی کے نزدیک حُجت نہیں رہا، بلکہ سب کے نزدیک بالاتفاق باطل اور مَردود ہے، استحسان کے اس مَردود مفہوم کو ظاہر کرنے والی مختلف تعبیرات اور ان کا تجزیہ واِبطال حسبِ ذیل ہے:

۱۔ علّامہ ماوردی رحمہ اللہ (متوفی ۴۵۰ھ) نے قائلینِ استحسان کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ تعریف بیان کی ہے کہ:

هو ما غلب في الظن وحسن في العقل من غير دليل ولا أصل وإن دفعه من دلائل الشرع أصل.[۱]

ترجمہ:- بعض قائلینِ استحسان نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو چیز انسان کے گمان پر غالب آجائے اور عقل کو اچھی معلوم ہو بغیر کسی دلیل یا اُصول کے (مجرد عقل وذوق کی بنا پر) وہ استحسان ہے، خواہ دلائل شرع میں سے کوئی اُصول اس کا مزاحم ہی کیوں نہ ہو۔

اِمام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) نے بھی استحسان کے تین معانی میں سے پہلا معنی یہ بیان کیا ہے کہ:

الإستحسان وله ثلاثة معان الأوّل وهو الذي يسبق إلى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله.[۲]

ترجمہ:- مجتہد کا کسی چیز کو مجرد اپنی عقل وفہم کی رُو سے اچھا سمجھنا استحسان ہے۔

---

(۱) الحاوي الكبير: كتاب ادب القاضي، فصل تقليد المفضول القضاء مع وجود الأفضل، ج:۱۶ ص:۱۶۳

(۲) المستصفى: الأصل الثالث من الأصول، ج:۱ ص:۱۷۱

علامہ ابنِ حزم ظاہری رحمہ اللہ (متوفی ۴۵٦ھ) نے بھی استحسان کا یہی مفہوم فرض کر کے اس کی تردید میں صفحے کے صفحے لکھ ڈالے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

وهو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العقابة وفي الحال.........ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان.[1]

ترجمہ:- استحسان استنباط اور رائے سب کا معنی یہ ہے کہ قاضی یا مجتہد اپنی رائے سے کسی حکم کو حال اور مآل کے اعتبار سے اچھا سمجھے.......
اور یہ محال ہے کہ جس چیز کو ہم نے بغیر دلیل و برہان کے محض اپنی رائے سے اچھا سمجھا ہے، وہ صحیح اور حق ہو۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ منکرین خواہ شافعیہ ہوں یا ظاہریہ، استحسان کے جس فرضی مفہوم کی تردید و ابطال میں طویل طویل بحثیں کر رہے ہیں وہ مفہوم قائلین استحسان کسی بھی گروہ کے نزدیک بلکہ سرے سے فقہِ اسلامی کی تاریخ میں موجود ہی نہیں، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی کسی بھی کتاب میں یا کسی بھی عالم سے مذکورہ باطل مفہوم کہیں بھی صراحت وشہادت کے ساتھ منقول و ثابت نہیں اور نہ ہی ان جلیل القدر فقہاء کے بارے میں یہ گمان رکھنا اَز رُوئے عقل درست ہے کہ وہ اس باطل مفہوم میں استحسان کے قائل ہوں گے جیسا کہ علامہ ابنِ عربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے تصریح کی ہے کہ:

ولذلك أنكر جمهور من الناس على أبي حنيفة القول بالإستحسان وهي المسألة السادسة. فقالوا: إنه يحرم ويحلل بالهوىٰ من غير دليل، وما كان ليفعل ذلك أحد من أتباع المسلمين، فكيف أبو حنيفة.[2]

---

(۱) الإحكام في أصول الأحكام: الباب الخامس والثلاثون، ج:٦ ص:١٦
(۲) أحكام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۱ کے تحت، ج:۲ ص:۲۷۸

ترجمہ:۔ جمہور عوام نے اِمام ابوحنیفہؒ کے استدلال بالاستحسان کا انکار کیا، اور یہ کہا کہ وہ بغیر دلیل شرعی کے صرف اپنی رائے سے تحریم وتحلیل کا فیصلہ کرتے ہیں، یہ محض اتہام ہے کیونکہ اِمام ابوحنیفہؒ تو درکنار کسی عام مسلمان کے بارے میں بھی ایسا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

علّامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ (متوفی ۷۳۰ھ) نے بالکل درست فرمایا ہے:

واعلم أن بعض القادحين فى المسلمين على أبى حنيفة وأصحابه فى تركهم القياس بالإستحسان...... وقال انه قول بالتشهى...... وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد أبو حنيفة أجل قدرا وأشد ورعا من أن يقول فى الدين بالتشهى أو عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا۔[1]

ترجمہ:۔ بعض لوگوں نے اِمام ابوحنیفہؒ اوران کے اَصحاب پر قیاس کو چھوڑ کر محض اپنی پسند کے مطابق استحسان پر عمل کرنے کا بہتان باندھا ہے، اورحقیقت یہ ہے کہ یہ طعن وتشنیع اور اِلزام بغیر سوچے سمجھے اور ان کی مُراد جانے بغیر محض باطل اِلزام ہے، حالانکہ اِمام ابوحنیفہؒ اس اَمر سے بہت بلند وبالا اور زیادہ متقی اور پرہیزگار ہیں کہ وہ دِین میں محض اپنی خواہش کی بنا پر کوئی دلیل شرعی قائم کریں۔

دکتور یوسف موسیٰ نے اس حقیقت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

قديرا وبالإستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل وهٰذا طبعا ما لا يريده الأحناف ولا غيرهم من هٰذا الأصل، ما داموا يعتبرونه دليل من أدلة الأحكام الفقهية ولعل هٰذا المعنى

(۱) كشف الأسرار: باب بيان القياس والإستحسان، ج:۴ ص:۳

هو الذى جعل الشافعي يرفض اعتبار الإستحسان أصلا من أصول هذه الأحكام وقال فيه قولته المشهورة من استحسن فقد شرع۔[1]

''اِستحسان'' کا عام فقہی تصوّر

فقہی اصطلاح میں لفظ استحسان کا اطلاق حظر و اباحت اور زُہد و وَرَع سے متعلق اَحکام کے وسیع دائرے پر ہوتا ہے، چنانچہ فقہائے کرام بالخصوص اَحناف مثلاً اِمام کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) اور علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) وغیرہ نے استحسان کے عنوان سے جن فقہی اَحکام کا ذِکر کیا ہے، ان پر ایک اِجمالی نظر ڈالنے سے یہ حقیقت پوری طرح واضح ہوجاتی ہے کہ آدابِ معاشرت، اِحترامِ شعائر، تحفظِ مصالح، تعمیرِ اَخلاق اور تزکیۂ نفس کے دائروں پر محیط سب کے سب اَحکام وقواعد استحسان کے مفہوم میں سمٹ آتے ہیں، جیسا کہ ذیل کی اِجمالی فہرست سے عیاں ہوتا ہے۔

آدابِ معاشرت سے متعلّق اَحکام

اس دائرے سے متعلّق استحسانی اَحکام کی حسبِ ذیل انواع ہیں:

۱۔ بیت اللہ کی حُرمت وتقدّس کے پیشِ نظر پیشاب کرتے وقت قبلے کی سمت منہ یا پیٹھ کرنے کی ممانعت اور قبلے کی سمت تھوکنے کی ممانعت وغیرہ۔

۲۔ مساجد کی تزئین وآرائش اور مصحف مقدّس کی تحسین وتزئین سے متعلّق اَحکام۔

۳۔ بعض اہم اور مقدّس مناسبات کے حوالے سے مخصوص ایام واوقات میں عبادات واذکار کا اہتمام۔

۴۔ حرم شریف، مساجد اور مصاحف تک مشرکین کی رسائی کی ممانعت سے متعلّق اَحکام۔

---

(۱) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي: ص:۱۹۶

اِسلامی تشخیص کو اُجاگر کرنے والے اَحکام

استحسان کے اس دائرے میں حسبِ ذیل اَحکام آتے ہیں:

۱۔ وضع قطع، چال ڈھال اور فکر و عمل میں غیر مسلم اقوام سے تشبہ کی ممانعت۔

۲۔ غناء و موسیقی، لہو لعب اور لایعنی اُمور سے گریز اور اِجتناب کی ہدایت۔

۳۔ خوشی و غم کے مواقع اور تقریبات میں عہدِ جاہلیت کے رُسوم اور بدعات سے اِجتناب کی ہدایت۔

سنن و مستحبات کی پیروی سے متعلّق اَحکام

استحسان کا یہ دائرہ حسبِ ذیل انواع اَحکام پر مشتمل ہے:

۱۔ عبادات میں نوافل اور اَذکار اور مراقبات وغیرہ بطور وسائل تزکیۂ نفس اپنانا۔

۲۔ معاشرتی زندگی میں باہمی محبت و اُخوّت کے فروغ کی خاطر ولیمہ، عقیقہ، ہدیہ وغیرہ ایسے مستحب اعمال انجام دینا۔

۳۔ عادی زندگی میں صحت و تندرستی اور علاج و دوا سے متعلّق وہ اُمور جو سُنّت سے ثابت ہیں۔

مکروہات و مشتبہات سے اِجتناب کے متعلّق اَحکام

اس دائرے میں آنے والے استحسانی اَحکام حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ اِحتکار و اِکتناز، جُوا و قمار، اور رِشوت و سُود وغیرہ کی غیر واضح اور باریک صورتوں تک کی ممانعت۔

۲۔ موضع تہمت اور مشکوک معاملات سے اجتناب کی ہدایت۔

۳۔ مَردوں کے لئے سونا، ریشم، اور عورتوں سے متعلّق دیگر سامانِ آرائش کو استعمال کرنے کی ممانعت وغیرہ۔

اس اِجمالی فہرست سے استحسان کے فقہی تصوّر کی وسعت و جامعیت اور عمومیت بخوبی واضح ہو جاتی ہے، چنانچہ علّامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) نے ''المبسوط'' میں اور علّامہ کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) نے ''بدائع الصنائع'' میں علّامہ کرخی رحمہ اللہ (متوفی ۳۴۰ھ) کی پیروی کرتے ہوئے حظر و اِباحت اور زُہد و وَرَع کے ان تمام اَحکام کو اِستحسان کے باب میں بالتفصیل بیان کیا ہے، جس سے اِستحسان کا فقہی اطلاق اور تصوّر پوری طرح اُجاگر ہو جاتا ہے۔

''اِستحسان'' کی اَقسام

۱۔ اِستحسانِ نصی

استحانِ استنادی کی غالب صورتیں چونکہ اَز رُوئے سُنّت متعین ہوئی ہیں، اس لئے عموماً استحسانِ نصی کو استحسان سُنّت ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن یہاں ہم نے استحسانِ نصی کی زیادہ واضح اور جامع اِصطلاح اس لئے اختیار کی ہے تاکہ اس میں بعض وہ صورتیں بھی شامل ہو جائیں، جن میں الفاظ کے لغوی اطلاقات کو اِختیار قرآنی کی بنا پر چھوڑ دیا گیا ہے، بنابریں استحسانِ نصی کی جامع تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی معاملے میں قیاسِ ظاہر، قاعدہ کلیہ یا لغوی اطلاق کا مقتضا چھوڑ کر نصِ شرعی کے ذریعے ثابت ہونے والے خصوصی حکم یا مفہوم کو اَپنانا ''استحسان'' کہلاتا ہے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں۔

اِستحسانِ نصی کی مثالیں

۱۔ علّامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) نے اِمام کرخی رحمہ اللہ کے حوالے سے یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ''مالی صدقة'' یعنی میرا مال صدقہ ہے، تو اگرچہ ظاہر لفظ عموم کا تقاضا کرتا ہے، لیکن استحساناً اسے صرف مالِ زکوٰۃ پر محمول کیا جائے گا اس دلیلِ قرآنی کی رُو سے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۔

(التوبۃ: ۱۰۳)

میں لفظ ''اموال'' باوجود اپنے ظاہری ولغوی عموم کے شرعاً صرف اموال کے لئے استعمال ہوا ہے۔

۲۔ قیاسِ ظاہر کا تقاضا ہے کہ بیعِ سَلَم (یعنی وہ معاملہ جس میں مبیع موجود نہ ہو، بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) جائز نہ ہو کیونکہ صحتِ بیع کے لئے مالِ مبیع کی موجودگی ضروری ہے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا جاتا ہے کہ:

من أسلف فی شیء ففی کیل معلوم ووزن علوم إلی أجل معلوم۔ [1]

ترجمہ:- تم میں سے جو شخص بیعِ سلم کرنا چاہے وہ پیمانہ، وزن و مدت متعین کر کے ایسا کرے۔

۳۔ بیعِ سلم کی طرح عرایا بھی استحسان سُنّت کی رُو سے جائز قرار دی گئی ہے، عرایا کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک مسلمان دوسرے غریب مسلمان کو اپنے باغ میں چند کھجوروں کے درختوں سے کھجوریں کھانے کی اجازت دے دیتا تھا، اس کی آمد و رفت سے بعض اوقات باغ کے مالک کو تکلیف ہوتی، اس لئے درخت پر جو کھجوریں ہوتی ہیں ان کے بدلے میں اندازاً وہ اس کو خشک کھجوریں دے دیتا، اس قسم کے پھلوں کا تبادلہ اَز رُوئے قیاس ممنوع ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کی بنا پر عرایا کی اجازت دے دی تھی۔ [2]

---

(۱) صحیح بخاری، کتاب السلم، باب السلم فی وزن معلوم، ج: ۳ ص: ۸۵، رقم الحدیث: ۲۲۴۰

(۲) صحیح البخاری: کتاب البیوع، باب تفسیر العرایا، ج: ۳ ص: ۷۶، رقم الحدیث: ۲۱۹۲

بیعِ سلم اور عرایا کی طرح بہت سے دیگر تصرفات و معاملات جو اَز رُوئے قیاس وقواعد ناجائز ٹھہرنے چاہئے۔ حدیثِ رسول کی بنا پر استحساناً جائز قرار دیئے گئے ہیں، ان میں اہم معاملاتِ اجارہ، وصیت، قرض اور خیارِ شرط وغیرہ ہیں۔

۴۔ استحسان سُنّت کی ایک اور مثال بھول کر کھا پی لینے کے باوجود روزے کا باقی رہنا ہے، اَز رُوئے قیاس اس صورت میں روزے کا رُکنِ اساسی زائل ہو گیا ہے جس کے باعث روزہ فاسد ہو جانا چاہئے، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی:

> من أكل ناسيًا وهو صائم فليتم صومه قائمًا أطعمه الله وسقاه۔[1]

کی رُو سے قیاسِ مذکور کو چھوڑ دیا گیا۔

۵۔ نیز حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

> قال النبي صلى الله عليه وسلم: من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة۔[2]

حالانکہ قہقہہ لگانا ناقضِ وضو نہیں ہونا چاہئے کیونکہ اس میں خروجِ نجاست نہیں ہے کہ اسے ناقضِ وضو کہا جائے، لیکن نماز کے اندر قہقہہ لگانے سے وضو کے ٹوٹ جانے پر نص وارد ہوئی ہے، اس لئے یہاں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

۲۔ اِستحسانِ اِجماعی

استحسانِ اِجماعی یہ ہے کہ کسی معاملے میں قیاس وقواعد کا تقاضا چھوڑ کر قولی، یا

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيًا في الأيمان، ج:۸ ص:۱۳۶، رقم الحدیث:۶۶۶۹

(۲) سنن دارقطني: كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة، ج:۱ ص:۲۹۵، رقم الحدیث:۶۲۲

تعاملِ اجماع کی بنا پر ثابت ہونے والا خصوصی حکم اپنایا جائے، اس کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح نصِ شرعی کے ذریعے حکم قیاسی میں خطا کا پہلو واضح ہو کر متروک ٹھہراتا ہے، اسی طرح اِجماع وتعامل کے ذریعے بھی قیاس ظاہر میں جہتِ خطا کا تعین ہوجاتا ہے، علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وهذا لأن القياس فيه احتمال الخطأ والغلط. فبالنص أو الإجماع يتعين فيه جهة الخطأ فيه. فيكون واجب الترك لا جائز العمل به في الموضع الذي تعين جهة الخطأ فيه.[1]

ترجمہ:- یہ اس لئے ہے کہ قیاس میں خطا اور غلطی کا اِحتمال پایا جاتا ہے جو نص اور اِجماع کے ذریعے متعین ہوجاتا، اور یوں جس معاملے میں قیاس کی جہتِ خطا متعین ہوجائے وہاں قیاس واجب الترک اور ناقابلِ عمل ٹھہرتا ہے۔

اِستحسانِ اجماعی کی مثالیں

۱- قیاسِ ظاہر کی رُو سے کسی معدوم چیز کے بارے میں کوئی لین دین یا معاہدہ کرنا جائز نہیں ہے، لیکن عقدِ اِستصناع (اُجرت پر کوئی چیز بنوانے کا معاہدہ) اس کلّی حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عہدِ رسالت سے لے کر آج تک لوگوں کے مسلسل ومتوارث عمل درآمد سے اس معاملے کے جواز پر اِجماعِ عملی منعقد ہوگیا ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر عمومی قاعدہ کی رُو سے اُجرت پر چیزیں بنوانے کی ممانعت کردی جائے تو لوگوں کو روزمرّہ کی ضروریات میں تنگی ہوگی جو خلافِ مصلحت ہے:

وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الإستصناع فيما فيه للناس تعامل، فإن القياس يأبى جوازه، تركنا القياس للإجماع

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان، ج:۲ ص:۲۰۳

على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا.[۱]

۲- اسی طرح حمام میں جا کر غسل کرنے کا معاملہ بھی اَز رُوئے قیاس ممنوع ٹھہرتا ہے کیونکہ اس میں اُجرت متعین ہونے کے باوجود حمام میں قیام کی مدت اور استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار مجہول ہے، لیکن لوگوں کا مسلسل تعامل اور اہلِ فتویٰ و اِجتہاد کی جانب سے انکار نہ کرنا اس معاملے کے جواز پر گویا اِجماع کی صورت اختیار کر گیا ہے:

نحن تركنا القياس لتعامل الناس في ذلك فإنهم تعاملوه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير نكير منكر وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير.......

وهو نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولًا.[۲]

۳- اِستحسانِ قیاسی

استحسانِ قیاسی کی تعریف اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ نے یوں کی ہے:

هو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الإصطلاحي والثاني خفي يقتضي إلحاقها بأصل آخر فيسمى هذا إستحسانًا.[۳]

ترجمہ:- استحسانِ قیاسی یہ ہے کہ کسی مسئلے میں دو وصف پائے جائیں، جو دو مختلف قیاسوں کا تقاضا کریں، ایک قیاس ظاہر متبادر اور

---

(۱) أصول السرخي: فصل في بيان القياس والإستحسان: ج:۲ص:۲۰۳

(۲) المبسوط للسرخسي: كتاب البيوع، السلم في اللحم. ج:۱۲ص:۱۳۹

(۳) أصول الفقه: الإستحسان، ص:۲۶۵

دوسرا قیاس خفی جو اس مسئلے کے کسی دوسری اصل سے الحاق کا مقتضی ہو یہ استحسان کہلاتا ہے۔

یہاں قیاسِ خفی یا استحسان کی وجہ ترجیح علت خفیہ کی قوت اثر ہے، کیونکہ قیاسی اَحکام کے استنباط میں اصل اعتبار علت کی تاثیر کا ہے نہ کہ ظہور وخفا کا، پس جس علت کا اثر قوی ہوگا، وہی راجح قرار پائے گی، خواہ وہ ظاہر ومتبادر ہو، خواہ خفی ومستتر۔

علّامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر لا بالظهور ولا بالخفاء لما بينا أن العلة الموجبة للعمل بها شرعًا ما تكون مؤثرة. وضعيف الأثر يكون ساقطًا في مقابلة قوي الأثر ظاهرًا كان أو خفيًّا. بمنزلة الدنيا مع العقبى، فالدنيا ظاهرة والعقبة باطنة. ثم ترجح العقبى حتّٰى وجب الإشتغال بطلبها والاعراض عن طلب الدنيا لقوة الأثر من حيث البقاء والخلود والصفاء. فكذلك القلب مع النفس والعقل مع البصر.[1]

ترجمہ:- دو متعارض قیاسوں میں سے ایک کی ترجیح بر بنائے قوت تاثیر ہوگی نہ کہ از رُوئے خفا وظہور، کیونکہ شرعاً وہی علت وصف واجب العمل ٹھہرتی ہے جو مؤثر ہو، اور قوی الاثر قیاس کے مقابلے میں ضعیف الاثر قیاس بہرحال ساقط الاعتبار ہوگا، خواہ وہ ظاہر ہو، یا خفی ہو، جیسا کہ دُنیا ظاہر ہونے کے باوجود عقبیٰ کے مقابلے میں ساقط اور مرجوح ہے حتّٰی کہ عقبیٰ کی طلب اور دُنیا سے اعراض واجب ہے کیونکہ عقبیٰ کی تاثیر بقاء، دوام اور صفائی وپاکیزگی کے لحاظ سے

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان، ج۲ ص: ۲۰۳، ۲۰۴

قوی تر ہے، اسی طرح نفس کے مقابلے میں قلب، اور بصارت کے
مقابلے میں عقل وبصیرت فائقہ ہے۔

پس یہی حال قیاسِ جلی کے مقابلے میں قیاسِ خفی کی ترجیح کا ہے کہ وہ ہمیشہ علت کی قوت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے، اور تنہا اَحناف ہی اس موقف کے حامل نہیں بلکہ تمام فقہی مذاہب بشمول شوافع کے اس رائے پر متفق ہیں۔

چنانچہ شافعی علماء میں شیخ الاسلام زکریا انصاری، علّامہ محمد بن احمد المحلی، علّامہ بنانی اور علّامہ ماوردی۔رحمہم اللّٰہ۔وغیرہ کی تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ:

ومنه الإستحسان بعدول عن القياس إلى أقوى منه ولا خلاف
فيه بهٰذا المعنى إذا قوى القياس مقدم على الآخر قطعا۔

ترجمہ:۔ استحسان کی ایک نوع قیاسِ ظاہر کو چھوڑ کر قوی تر قیاس کی
جانب عدول ہے، اور اس مفہوم میں استحسان کی حجیت پر کوئی
اختلاف نہیں، کیونکہ قیاس ضعیف پر قوی تر قیاس قطعی اور یقینی طور پر
واجب التقدیم ہے۔

اِستحسانِ قیاسی کی مثالیں

۱۔ زرعی زمین وقف کرنے کی صورت میں آب پاشی، زمین میں تصرف، آمد ورفت اور دیگر حقوق قیاس ظاہر کی رُو سے تبعاً داخل نہیں ہوتے جب تک ان کا وقف کرتے وقت بالصراحت ذِکر نہ کیا جائے لیکن استحسان کی رُو سے یہ مراعات بغیر تصریحی ذِکر کے بھی حاصل رہیں گی، دراصل مسئلہ زیرِ بحث میں دو قیاس باہم متعارض ہیں، قیاس ظاہر کی رُو سے وقف، معاہدہ بیع کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں ملکیت زائل کرنے کے ذرائع ہیں اور زرعی زمین کی فروخت کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر تصریحی ذِکر کے شامل معاہدہ نہیں ہوتے، لیکن قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ وقف کو عقد اِجارہ کے مشابہ ٹھہرایا جائے کیونکہ دونوں

میں مشترک مقصود حق انتفاق ہے اور یہی قیاس قوی تر ہے کیونکہ وقف بھی اجارہ کی طرح صرف حق انتفاع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ ملکیت عین کو، لہٰذا جس طرح زرعی زمین کو اجارہ پر دینے کی صورت میں حقوق ارتفاق بغیر ذکر کئے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اسی طرح وقف کی صورت میں بھی ہوگا، یوں مسئلہ زیرِ بحث میں قیاس ظاہر کو چھوڑ کر قیاس خفی کو بر بنائے قوت اثر راجح سمجھ کر اختیار کیا گیا ہے کہ یہ استحسان قیاسی کی ایک نمایاں مثال ہے۔

۲۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے، ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیونکہ اس میں لعاب کا اثر ہوتا ہے جو کہ ان کے گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس پر قیاس کرتے ہوئے نیز پنجے والے پرندوں مثلاً شکرے، گدھ، کوّے اور چیل کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ان کا گوشت حرام ہے، لیکن استحسان کی رُو سے یہ پاک ہے اس کی وجہ یہ قیاس خفی ہے کہ پرندے اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہے اور اس میں ناپاکی کی کوئی آمیزش نہیں، لہٰذا پانی میں ناپاکی کا کوئی اثر نہیں آتا، اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جس سے ان کا لعاب جو کہ ان کے گوشت سے پیدا شدہ ہے نکل کر پانی میں شامل ہو جاتا ہے اور اسے ناپاک کر دیتا ہے، بنابریں پرندے کو درندے پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا قیاس ظاہر کو چھوڑ کر استحسان (یعنی قیاس خفی) پر عمل کیا جائے گا۔

۳۔ اگر فروخت شُدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضے میں جانے سے بیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شُدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہو جائے، تو قیاس ظاہر کا تقاضا ہے کہ بارِ ثبوت فروخت کنندہ پر ہو کہ وہ زیادہ مقدار کا مدّعی ہے، اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار قسم کھائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم اُٹھائیں گے کیونکہ قیاس خفی کی رُو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعا علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں، مشتری کا مدّعا علیہ ہونا واضح ہے اور بائع اس لحاظ سے مدّعا علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق مبیع کا دعویٰ کر رہا ہے اور بائع اس کا منکر ہے۔

۴۔ اِستحسانِ مصلحی

بعض اوقات قیاسی اَحکام حالات وواقعات کی مخصوص نوعیت کی بنا پر نتائج اور مآل کے لحاظ سے مفید اور مصلحت کے حامل نہیں ہوتے، بلکہ ان پر عمل کرنے سے مصالح شرعیہ کے فوت ہونے یا مضر اَثرات مرتب ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے، ایسے میں قیاس کو چھوڑ کر متبادل مصلحی اَحکام کو اپنانا اِستحسان کہلاتا ہے۔

علامہ شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) فرماتے ہیں:

الإستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الإستدلال المرسل على القياس كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك فيستثنى موضع الحرج.[1]

ترجمہ:۔ استحسان دلیل کلی کے مقابلے میں مصلحت جزئیہ کو اپنانے سے تعبیر ہے، اور اس کا مقتضی قیاس ظاہر کے مقابلے میں استدلال مرسل کی تقدیم ہے، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم مصلحت کے خلاف یا مفسدہ کے حصول کا باعث بنتا ہو تو ان مسائل میں قیاسی احکام کو چھوڑ کر مصلحت پر مبنی استحسانی احکام کو اپنایا جاتا ہے۔

اِستحسانِ مصلحی کی مثالیں

۱۔ اگر امین سے مال امانت بغیر غفلت وکوتاہی کے تلف ہوجائے تو اس پر

(۱) الموافقات: كتاب الإجتهاد الطرف الأول في الإجتهاد ج:۵ ص: ۱۹۴

تاوان عائد نہیں ہوتا، لیکن اس عموم حکم سے وہ پیشہ ور مستثنیٰ ہیں جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں جیسے دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کہ ان کے ہاتھ سے مال تلف ہونے کی صورت میں تاوان واجب الادا ہوگا کہ اس کے بغیر لوگوں کی مصلحتوں کا تحفظ ممکن نہیں۔

۲۔ اگر کوئی عورت مرضِ وفات میں مُرتد ہوجائے تو قیاس ظاہر کی رُو سے شوہر اس کا وارث قرار نہیں پاتا، لیکن اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بَربنائے استحسان شوہر کو اس کی میراث کا حق دار ٹھہرایا ہے۔

کیونکہ زیرِ نظر مسئلے میں قیاس پر عمل کرنے سے ایک حقیقی مصلحت ضائع ہوتی ہے۔

۵۔ اِستحسانِ ضرورت

استحسانِ ضرورت ورفعِ حرج یہ ہے کہ بعض اوقات قیاس وکلی اَحکام پر عمل پیرائی ممکن نہ ہو یا مشقت وحرج کا باعث بنے، تو ایسے میں ضرورت کی بنا پر قیاسی اَحکام کو ترک کر کے متبادل رُخصتی واستثنائی اَحکام اپنائے جائیں، استحسان کی یہ نوع شریعتِ اسلامیہ کے قاعدۂ یسر وسماحت اور ضابطہ ''الضرورات تبيح المحظورات'' (یعنی ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں) پر مبنی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ضرورت خطاب شرعی کے سقوط میں مؤثر ہے، جیسا کہ علّامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ نے تصریح کی ہے کہ:

لا شك أن للضرورة أثر في سقوط الخطاب۔[1]

ترجمہ:۔ بلاشبہ ضرورت، سقوط خطاب میں تاثیر رکھتی ہے۔

اِستحسانِ ضرورت کی مثالیں

۱۔ حوض اور کنویں کے پانی میں نجاست کے بعد قیاس کی رُو سے ان کی پاکی کی

(۱) كشف الأسرار: باب الإستحسان، أقسام الإستحسان ج:۴ ص:٦

کوئی صورت نہ ہونی چاہئے کیونکہ ان میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے، پھر اگر پاکی کی کوئی متبادل صورت رہتی بھی ہے تو وہ یہ کہ سارا پانی نکالا جائے، لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ کر استحسان کی رُو سے پانی کی ایک خاص مقدار نکالنے سے کنواں پاک ہوجانے کا فتویٰ دیا گیا ہے:

وأما ترك لأجل الضرورة فنحو الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما نجست۔ (۱)

وأما الضرورة فنحو الحكم بطهار الآبار والحياض بعد تنجسها والقياس يأبى ذلك لأن الدلو ينجس لملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس فلا يمكن الحكم بطهارة الماء إلّا أن الشرع حكم بالطهارة الضرورية لأنه لا يمكن غسل البئر ولا الحوض وإنما غاية ما يمكن هٰذا وهو نزح الماء النجس وحصول الماء الطاهر فيه فاستحسنوا ترك العمل بالقياس لأجل الضرورة۔ (۲)

۱۔ ایسے حقوق کے بارے میں جو شُبہ سے ساقط نہیں ہوتے اصلی گواہوں کی وفات یا مرضِ شدید یا غیر حاضری بوجہ بُعد فاصلہ کی صورت میں شہادت علی الشہادت کا جواز، قیاس کو ترک کرتے ہوئے صرف ضرورت ورفع حرج پر مبنی استحسانی حکم ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔

۲۔ ضرورت، رفعِ حرج اور آسانی کی خاطر معاملات میں غبن یسیر اور پیمانہ وزن میں ہلکی زیادتی اور بیعِ صَرف وغیرہ کو استحساناً جائز رکھا گیا ہے، حالانکہ قیاس وقواعد کی رُو سے ایسے معاملات ممنوع ٹھہرتے ہیں۔

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان ج:۲ ص:۲۰۳

(۲) قواطع الأدلة: القول في الإستحسان ج:۲ ص:۲۶۹

۶۔ اِستحسانِ عُرفی

استحسانِ عُرفی یہ ہے کہ کسی معاملے میں لوگوں کے حقیقی اور شرعاً مقبول عرف وعادت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا جائے اور اسی عُرفی حکم کو اِختیار کرلیا جائے، قیاس ظاہر کے مقابلے میں عُرف وعادت کی ترجیح درحقیقت قاعدہ مصلحت وحاجت پر مبنی ہے کیونکہ شریعت میں اعتبارِ عُرف کی اساس رفعِ حرج ہے۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان لکھتے ہیں:

أما الإستحسان بالعرف فی غیر موضع النص فإنه یرجع فی الواقع إلیٰ مصلحة حاجیة عامة ذلك أن أساس مراعاة أعراف الناس وعاداتهم أن فی مراعاة ذلك رفق ویسر ورفع الحرج والمشقة وهی قاعدة الحاجیات أو رفع المشقة كما سبق۔[۱]

ترجمہ:۔ جہاں نص شرعی موجود نہ ہو وہاں عُرف کی بنا پر استحسانی حکم درحقیقت مصلحت حاجیہ عامہ کی طرف راجع ہوتا ہے، کیونکہ لوگوں کے عُرف وعادت کی رعایت رفق ویسر اور رفعِ حرج ومشقت ہی پر مبنی ہے۔

بنابریں یہ گمان درست نہیں کہ استحسانِ عُرفی صرف مذہبِ حنفی کے ساتھ مختص ہے، بلکہ بقول علمائے شافعیہ:

الإستحسان بالعرف والعادة هو أیضًا قطعی الحجیة إن ثبت حقیقیة هذه العادة۔[۲]

ترجمہ:۔ استحسانِ عُرفی بھی سب کے نزدیک قطعی طور پر حُجت ہے، بشرطیکہ زیرِ نظر مسئلے میں عُرف کی حقیقت ثابت ہو جائے۔

---

(۱) نظریة المصلحة فی الفقه الإسلامی: ص:۵۸۸

(۲) غایة الوصول: ص:۱۳۹

اِستحسانِ عُرفی کی مثالیں

۱۔ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اس کے بعد اگر وہ مچھلی کھالے تو حانث نہیں ہوگا، حالانکہ ظاہر قیاس اس کے حنث کا متقاضی ہے، کیونکہ مچھلی کا گوشت بھی گوشت ہی کی ایک قسم ہے، لیکن عُرف میں مچھلی کے گوشت کو گوشت نہیں کہتے لہٰذا اِستحسانِ عُرفی کی بنا پر وہ حانث نہ ہوگا۔

۲۔ اِمام محمد رحمہ اللہ نے اِستحساناً مالِ منقول کا وقف جائز قرار دیا ہے، جب کہ لوگوں میں اس کا وقوف عُرف وعادت کی حیثیت اختیار کرلے، حالانکہ قیاسِ ظاہر کی رُو سے صرف غیر منقول اموال کا وقف جائز ہے۔

اِستحسان کی قیاس پر ترجیح کی مثالیں

۱۔ سباعِ طیور کے جھوٹے کا مسئلہ

اَز رُوئے قیاس چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اس لئے کہ یہ ایک درندے کا جھوٹا ہے، تو جس طرح درندے چوپایوں کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی حکم درندے پرندوں کا بھی ہونا چاہئے، اور اس مسئلے میں استحسان یہ ہے کہ ایسے پرندوں کا جھوٹا پاک تو ہے مگر مکروہ ہے کیونکہ درندے نجس العین نہیں ہیں، ان میں نجاست محض گوشت کے حرام ہونے کی وجہ سے ہے، لہٰذا پانی کی نجاست کا حکم بھی اسی جگہ لگایا جائے گا جہاں پانی سے (ان کے گوشت سے پیدا شُدہ) لعاب اور رُطوبت کا اِمتزاج پایا جائے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے پرندوں میں یہ امتزاج نہیں پایا جاتا اس لئے کہ وہ اپنی چونچ سے پانی لے کر حلق میں ڈالتے ہیں اور ان کی چونچ ایک پاک ہڈی ہے اس کے پانی میں پڑنے سے پانی ناپاک نہ کہا جائے گا۔ البتہ کراہت اس معنی پر باقی رہے گی کہ عموماً ایسے جانوروں کی

چونچ میں خارجی نجاست لگی رہتی ہے۔ اس مسئلے میں قیاس کی دلیل اگرچہ ظاہری نظر میں بہت مضبوط ہے لیکن علت کی تاثیر کے اعتبار سے استحسان کی دلیل کے مقابلے میں کمزور پڑ گئی ہے لہٰذا زیرِ بحث مسئلے میں استحسان کو ترجیح دی جائے گی:

سؤر سباع الطير فإنه نجس قياسًا على سؤر سباع البهائم.
طاهر استحسانًا لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر۔ (۱)

۲۔ سواری پر نمازِ جنازہ کا مسئلہ

سواری پر چلتے ہوئے نمازِ جنازہ کے متعلق اگر قیاس پر نظر رکھی جائے تو معلوم ہوگا کہ نمازِ جنازہ سواری پر جائز ہونی چاہئے، اس لئے کہ وہ دراصل نماز نہیں بلکہ دُعا ہے اور دُعا ہر حالت میں جائز ہے، اس کے لئے سواری یا پیدل کی کوئی قید نہیں ہے، اس کے برخلاف استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سواری کی حالت میں نمازِ جنازہ جائز نہ ہو، اس لئے کہ تکبیرِ تحریمہ وغیرہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی حیثیت نماز کی سی ہے لہٰذا اس پر فرض نماز کے اُحکامات جاری کرنے چاہئیں اور بلاعُذر اس پر نمازِ جنازہ پڑھنے کی اجازت نہ ہونی چاہئے، اس مسئلے میں بھی استحسان کی دلیل قیاس کے مقابلے میں قوی ہے، لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

ولم تجز الجنازة راكبًا استحسانًا والقياس ههنا أن يجوز راكبًا
لأنه ليس بصلاة لعدم الأركان بل هو دعاء والإستحسان أنها
صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يترك القيام من غير عذر۔ (۲)

۳۔ تمام مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے زکوٰۃ کا سقوط

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب تھی، پھر اس نے زکوٰۃ کی نیت کے بغیر سارا مال

(۱) التوضیح والتلویح: القیاس الجلی وخفی، ج:۲ ص:۱۶۴
(۲) شرح الوقایۃ: ج:۱ ص:۲۰۸

صدقہ کر دیا تو اس سلسلے میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا نہ سمجھی جائے اور اس پر ادائیگی کا فرض بدستور باقی رہے، کیونکہ صدقہ نفل اور فرض دونوں الگ الگ مشروع ہیں، ان میں امتیاز کے لئے فرض کی نیت متعین طور پر کرنا ضروری ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، امام زفر رحمہ اللہ کی رائے یہی ہے، جب کہ استحسان کا نظریہ یہ ہے کہ سارا مال صدقہ کر دینے کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے کہ تعیین کی ضرورت وہاں پڑتی ہے جہاں کوئی چیز متعین کئے بغیر متعین نہ ہو سکے یہاں ایسا نہیں ہے، بلکہ کل مال کا ایک حصہ ہی یہاں واجب تھا جو یقینی طور پر صدقہ کر دیا گیا اب کچھ بچا ہی نہیں کہ اسے متعین کیا جاسکے اس لئے بلا تعیین بھی زکوٰۃ ادا سمجھی جائے گی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے رمضان میں مطلق صوم کی نیت سے فرض روزہ ادا سمجھا جاتا ہے، یہاں استحسان کی علت قوی اور اس کی تاثیر مضبوط ہے، لہٰذا استحسان ہی کو ترجیح دی گئی ہے:

وقوله (من تصدق بجميع ماله لا ينوى الزكاة) أى غير ناولها (سقط عنه فرضها استحسانًا) والقياس أن لا يسقط. قيل: وهو قول زفر لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما فى الصلاة. وجه الإستحسان ما ذكره أن الواجب جزء منه أى من جميع ماله وهو ربع العشر (فكان متعينا فيه) أى فى الجميع، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين۔ [1]

(۱) العناية شرح الهداية: كتاب الزكاة ج:۲ ص:۱۷۰
ماخوذ از "فتویٰ نویسی کے رہنما اُصول" ص:۲۳۱ تا ۲۳۳

''استصحابِ حال''

جن مصادر و مآخذ سے فقہی اَحکام کے اِستنباط میں فقہاء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، ان میں سے استصحاب بھی ہے، ائمہ اَربعہ اوران کے متبعین استصحاب کا استعمال کسی نہ کسی درجے میں ضرور کرتے ہیں، اختلاف جو کچھ ہے وہ صرف اس کی تفصیلات میں ہے ورنہ اُصولی حد تک یہ بھی فقہ کے ضمنی مآخذ میں سے ہے، اس اصل سے مسائل مستنبط کرنے میں سرِفہرست حنابلہ، پھر شافعیہ، پھر مالکیہ ہیں، اَحناف کا نمبر سب سے آخر میں ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عمل درآمد کی بنیاد اَدلہ شرعیہ میں وسعت پیدا کرنے یا نہ کرنے پر ہے، جو لوگ قیاس اور استحسان کے مفہوم میں وسعت پیدا کرلیتے ہیں اور نص کی عدم موجودگی میں عُرف سے بھی مسائل مستنبط کرتے ہیں یا مصالح مرسلہ سے استنباط کے قائل ہیں ان کے یہاں استصحاب سے مستنبط مسائل کی تعداد بہت کم ہے مثلاً اَحناف، مالکیہ، حنابلہ اور شوافع چونکہ ضرورتِ شدیدہ پر ہی قیاس کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے انہوں نے استصحاب سے خوب کام لیا ہے۔

''استصحاب'' کا لغوی معنی

استصحب الشيء لازمه ويقال استصحبه الشيء سأله أن يجعله في صحبته وفلانا دعاه إلى الصحبة۔ (۱)

استصحاب بابِ استفعال کا مصدر ہے اس کے معنی ہیں ساتھی بنانا، کسی کو ساتھ رہنے کی دعوت دینا۔

كل شيء لازم شيئًا فقد استصحبه۔ (۲)

(۱) المعجم الوسيط: باب الصاد استصحب، ج:۱ص:۵۰۷

(۲) المصباح المنير: كتاب الصاد صحب ج:۱ص:۳۳۲

ترجمہ:- ہر وہ چیز جو دوسرے کا لازم بن جائے اسے استصحاب کہتے ہیں۔

اُصولِ فقہ کی اصطلاح میں کسی حکم کو حسبِ حال بحال رکھنے کو استصحاب کہا جاتا ہے، متعدد فقہاء نے مختلف الفاظ میں اس کی تعریف کی ہے۔

''استصحاب'' کی اصطلاحی تعریف

هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتا في الزمان الأول۔ (۱)

ترجمہ:- حال میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم محض اس بنا پر لگانا کہ وہ چیز ماضی میں موجود تھی۔

علّامہ بدرالدین زرکشی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل۔ (۲)

ترجمہ:- جو چیز زمانۂ ماضی میں ثابت ہو اس کو مستقبل میں باقی رکھنا ہی اصل (ضابطہ) ہے۔

اس کی تائید ذیل کے قاعدے سے بھی ہوتی ہے:

الأصل بقاء ما كان على ما كان۔ (۳)

علّامہ شوکانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۰ھ) فرماتے ہیں:

استصحاب الحال لأمر وجودي، أو عدمي، عقلي، أو شرعي،

(۱) كشف الأسرار: الإحتجاج باستصحاب الحال، ج:۳ ص:۳۷۷

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الأدلة المختلف فيها، إستصحاب الحال، ج:۸ ص:۱۳

(۳) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة الثالثة، ص:۴۹

ومعناه أن ما ثبت فی الزمن الماضی فالأصل بقاؤه فی الزمن المستقبل۔[۱]

ترجمہ:۔جس بات پر زمانۂ ماضی سے عمل درآمد ہوتا چلا آرہا ہو، وہ زمانۂ حال اور استقبال میں بھی اپنی حالت پر قائم رہے گی، چاہے وہ حکم وجودی ہو یا عدمی، عقلی ہو یا شرعی۔

ان تمام تعریفات کا حاصل یہی ہے کہ کسی چیز کا وجود یا عدم زمان ماضی میں ثابت تھا تو اب زمانہ حال اور مستقبل میں اس چیز کو اپنی اصل حالت پر ہی برقرار رکھا جائے گا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز خریدی یا اسے وہ چیز ہدیہ میں ملی یا کوئی اور طریقے سے وہ اس چیز کا مالک بن گیا تو اب فی الحال اور مستقبل میں وہ چیز استصحاب کی وجہ سے اسی کی ملکیت متصوّر ہوگی جب تک کہ کوئی ایسی دلیل واضح ہو کر سامنے نہ آجائے جو اس کی ملکیت کے ختم ہو جانے کو یقینی بنادے، محض اس احتمال سے کہ اس نے چیز کو فروخت کردیا ہوگا، یا کسی کو ہبہ کردیا ہوگا، اس کی ملکیت ختم نہیں ہوگی البتہ اس بات پر بینہ قائم ہو جائے کہ اس نے اس چیز کو فروخت کردیا ہے، یا ہبہ کردیا ہے تو اس یقین کی وجہ سے یہ چیز اس کی ملکیت سے نکل جائے گی اور استصحاب پر عمل نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کے متعلق مشاہدہ سے معلوم تھا کہ وہ گزشتہ زمانے میں باحیات تھا، چند سال یا چند ماہ گزرنے کے بعد محض فوت ہونے کا احتمال اس بات کے لئے کافی نہیں کہ اس کو مُردہ تصوّر کیا جائے بلکہ جب تک کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کو باحیات ہی سمجھا جائے گا، اسی طرح ایک چیز شرعاً حلال ہے تو مستقبل میں بھی اس کو حلال ہی تصوّر کیا جائے گا، ہاں اگر کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس کی حلت ختم ہونے کو یقینی بنادے تو

(۱) إرشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الثانی، الإستصحاب ج:۲ ص:۱۷۴

پھر اس کی حلت حُرمت میں تبدیل ہو جائے گی۔ اس موضوع سے متعلّق دقیق مباحث کے لئے ''نفائس الأصول فی شرح المحصول: المسألة الثانية فی استصحاب الحال، ج:۹ ص:۴۱۸۶ تا ۴۲۰۹'' کا مطالعہ کیجئے۔

حجیتِ استصحاب کے دلائل

حجیتِ استصحاب کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

قرآنِ کریم سے

۱۔ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ (الانعام:۱۴۵)

ترجمہ:۔ (اے نبی!) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں ایسی کوئی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، سوائے اس کے کہ وہ مُردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو، یا سُور کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے، یا ایسی کوئی گناہ کی چیز ہو کہ اس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔

اس آیت میں دلیل موجود نہ ہونے سے استدلال کیا گیا ہے اور یہی استصحاب ہے۔

سُنّتِ رسول سے

۲۔ نبی اکریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک ایسے شخص کی حالت بیان کی گئی جسے یہ خیال ہو جاتا کہ نماز میں اس کی ریح خارج ہو گئی ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ نماز اس وقت نہ توڑے کہ جب تک کہ آواز نہ سُن لے یا بُو نہ پالے:

انه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذى يخيل

إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال لا ينفتل أو لا ينصرف حتّٰى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا۔[1]

اس حدیث میں ایسے شخص کا وضو صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے جسے اپنے وضو کے باقی رہنے کا یقین ہے، اور اس کے ٹوٹ جانے میں شک ہے، شک دلیل نہیں بن سکتا، لہٰذا وضو اپنی اصل پر قائم رہا۔

اِجماعِ اُمّت سے

۳۔ اس بات پر فقہاء کا اِجماع ہے کہ اگر انسان کو طہارت کی ابتدا ہی میں شک ہو تو پھر اس کی نماز جائز نہیں ہے، لیکن اگر اسے طہارت کے آغاز میں شک نہیں ہے بلکہ اس کے باقی اور جاری رہنے میں شک ہے تو اس کی نماز جائز ہے، اس اِجماع کی بنیاد استصحاب پر ہے آغازِ نماز کے حکم یعنی طہارت کو جاری رکھا گیا ہے۔

عقلی دلائل

۴۔ جو شرعی اَحکام عہدِ نبوی میں ثابت تھے، وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور ہم ان اَحکام کے مکلّف و پابند ہیں اس کی دلیل استصحاب ہے، اگر استصحاب حجّت نہ ہوتا تو یہ اَحکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

۵۔ بقاء اور استمرار کو عدم پر ترجیح حاصل ہے اور اس پر عمل کرنا متفقہ طور پر واجب ہے، پہلے سے موجود چیز کے معدوم ہونے کے لئے کسی نئے سبب کی ضرورت ہے، اور ظاہر ہے کہ جس چیز کا کسی پر انحصار نہ ہو وہ اس چیز کے مقابلے میں راجح ہوتی ہے جو کسی پر منحصر ہو۔

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتّٰى يستيقن، ج:۱ ص:۳۹، رقم الحدیث:۱۳۷

۶- ماضی میں ثابت یا معدوم چیز کو ظن اور گمان کی بنا پر اس وقت تک جاری وباقی رکھا جاتا ہے جب تک اس کے برعکس کوئی دلیل نہ آجائے، شرعی اَحکام میں ظن غالب پر عمل کیا جاتا ہے۔

۷- استصحاب کا اُصول بعثت کے لوازمات میں سے ہے، انبیائے کرام علیہم السلام کی بعثت برحق ہے، لہٰذا اس کے لوازمات بھی برحق ہیں، استصحاب بعثت کے لوازمات میں سے اس طرح ہے کہ رسالت ونبوّت کے ثبوت میں معجزات کا ظہور لازمی ہے۔ معجزہ ایک خارقِ عادت واقعہ ہوتا ہے جب کہ عادت کسی چیز کے تسلسل کے ساتھ یا وقفہ وقفہ سے ہمیشہ وقوع پذیر ہوتا ہے، جیسے سورج کا روزانہ مشرق سے طلوع ہونا اور مغرب میں روزانہ غروب ہونا۔

کوئی نبی یہ کہے کہ میری نبوّت کی یہ دلیل ہے کہ سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اور ویسا ہی ہوجائے تو یہ خارقِ عادت واقعہ اور معجزہ اس نبی کی صداقت کی دلیل ہے، اگر استصحاب کو حُجّت قرار نہ دیا جائے تو پھر انبیاء کے معجزات بھی حُجت شمار نہیں ہوتے، کیونکہ ماضی کی عادت کو حال میں جاری نہ سمجھا جائے تو اس عادت کے خلاف واقعہ کوئی نبی کا معجزہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ معجزہ رُونما ہونے کے بعد پھر اسی ماضی کی عادت کو اپنی اصل پر باقی اور جاری سمجھنا ہی درمیان کے اس خلاف عادت واقعے کو نبی کا اعجاز ثابت کرتا ہے، پس جب ہم نے معجزات کو انبیاء کے لئے دلیل قرار دیا ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استصحاب حُجّت ہے۔

''استصحاب'' اور ائمہ اَربعہ

حاصل یہ ہے کہ استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں بلکہ اس میں شئے کی بقاء کو ہی دلیل تصوّر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ نے استصحاب کو عدم الدلیل سے

موسوم کیا ہے اور علامہ خوارزمی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''هو آخر مدار للفتوىٰ'' یعنی استصحاب فتویٰ کی آخری جائے گردش ہے۔ (۱)

البتہ اس کی قوت استنباط اور حیثیت کے بارے میں فقہائے کرام کی آراء مختلف ہیں، فقہائے اَحناف نے چونکہ غیر منصوص مسائل میں قیاس اور استحسان سے خوب استفادہ کیا ہے اس لئے استصحاب کو آخری اور سب سے کمزور درجے کی دلیل قرار دیا ہے، اسی طرح مالکیہ نے بھی دلائلِ شرعیہ میں مصالح مرسلہ کا اضافہ کر کے استنباط کے میدان کو وسیع کرلیا ہے، چنانچہ مالکی فقہاء نے بھی مسائل کے استنباط میں استصحاب سے بہت کم مدد لی ہے۔ علّامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں کہ مالکی فقہاء نے استصحاب کو اس وقت حُجّت مانا ہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو، مثلاً مفقود الخبر کی حیات وموت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ قاضی شرعی اس کی موت کا حکم نہ لگادے اس وقت تک لوگوں میں اس کی طبعی زندگی ثابت مانی جائے گی، لہٰذا بغیر اقامت دلیل کے وفات کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

فقہائے حنابلہ نے بنیادی دلائل شرعیہ کتابُ اللہ وسُنّتِ رسول اللہ اور اِجماع کے بعد قیاس سے استفادہ کرنے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اور سخت ضرورت کے وقت ہی قیاس کو دلائلِ شرعیہ کی فہرست میں جگہ دی ہے کیونکہ مذہب حنبلی اثری ہے یعنی نقل پر اس کا مدار ہے، اور اس میں اتباعِ سلف صالح پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے اسی لئے حدیث وخبر سے موافقت رکھنے والی دلیلِ مثبت پر جہاں یہ زور دیتے ہیں وہاں استصحاب کو باطل کرنے والی مغیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی اتنی ہی سختی روا رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہِ حنبلی میں ایسے اَحکام بہت زیادہ ہیں جو استصحاب پر مبنی ہیں کیونکہ ان کے اُصول کے مطابق استصحاب کو بدلنے کے لئے کسی نص کا ہونا ضروری ہے، اس زرّیں اُصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اس مسلک میں قیود کی کمی اور اطلاقات میں وسعت ہے۔

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص: ۲۹۶

نیز حنابلہ کی طرح شوافع نے بھی استصحاب کو خاص اہمیت دی ہے اور ان سے غیر منصوص مسائل کے حل کرنے میں بھرپور استفادہ کیا ہے، بہرحال استصحاب کی بنیاد اگرچہ گمان وظن پر ہے پھر بھی أئمہ اَربعہ نے بعض تفصیلات میں اختلاف کے باوجود کسی حد تک استصحاب کو مستدل تسلیم کیا ہے، البتہ بعض ایسے گروہ ہیں جو استدلال بالرائے سے انتہائی کم کام لیتے ہیں اور استصحاب پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں، جیسے ظاہریہ کہ استدلال بالرائے کا بالائے طاق رکھتے ہوئے استصحاب پر سختی سے عمل کرتے ہیں۔[1]

''استصحاب'' کی اَقسام

اُصولِ فقہ کی کتابوں میں استصحاب کی متعدّد قسمیں مذکور ہیں، شیخ ابوزہرہ نے استصحاب کی چار قسمیں بیان کی ہیں:

۱-استصحاب البراءة الأصلية

حقیقی سبکدوشی کا اپنے حال پر باقی رہنا، مثلاً:

الف:-انسان کا تکالیف شرعیہ سے بَری رہنا، جب تک کہ مکلّف ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے، انسان پیدا ہونے کے بعد اصلاً بَری رہتا ہے یعنی اس کے ذِمہ میں تکالیف شرعیہ نہیں رہتی ہیں تو اس کی یہ حالت باقی رہے گی مگر جب بالغ ہوجاتا ہے تو وہ اَحکامِ شرعیہ کا مکلّف ہوجاتا ہے۔

ب:- اسی طرح مَرد وعورت ایک دوسرے کے حقوق سے دست بردار رہتے ہیں یعنی کسی عورت پر مَرد کے حقوق عائد نہیں ہوتے اور نہ ہی مَرد پر عورت کے حقوق عائد ولازم ہوتے ہیں لیکن ان دونوں کا جب عقدِ نکاح ہوجاتا ہے تو ان پر ایک دوسرے کے

(۱) دیکھئے تفصیلاً: أصول الفقه لأبی زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۶

حقوق عائد ہوجاتے ہیں، گویا بلوغت ومناکحت سے پہلے استصحاب براءت تھا جو بعد میں ختم ہوگیا۔[1]

۲-استصحاب مادلّ الشرع أو العقل علیٰ وجودہ

یعنی شریعت یا عقلِ انسانی جس چیز کے وجود کا تقاضا کرے، اس کو اپنے حال پر باقی رکھنا، مثلاً:

الف:-ایک نے دوسرے سے کچھ روپے بطور قرض لئے تو جب تک قرض کی ادائیگی پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے یا یہ نہ معلوم ہوجائے کہ قرض دینے والے نے اسے معاف کردیا ہے، اس وقت تک قرض لینے والے پر ادائیگی کی ذمہ داری باقی رہے گی یعنی یہ ذمہ داری استصحابِ حال کی وجہ سے باقی رہے گی۔

ب:-اسی طرح خریدار پر ثمن کی ادائیگی اس وقت تک باقی سمجھی جائے گی جب تک کہ ادائیگی ثمن پر کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے۔

ج:-اسی طرح نکاح کے بعد شوہر پر مہر دینا واجب ہوجاتا ہے یہ وجوب اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ ادائیگی مہر پر کوئی دلیل نہ قائم ہوجائے یا یہ نہ معلوم ہوجائے کہ بیوی نے اپنا حق مہر معاف کردیا ہے۔[2]

۳-استصحاب الحکم

یعنی حکم کا اپنی حالت پر باقی رہنا، جو چیزیں اصل کے اعتبار سے مباح ہیں وہ مباح ہی رہیں گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی حرام کرنے والی دلیل نہ مل جائے، مثلاً قاعدہ ہے:

الأصل فی الأشیاء کلھا الإباحۃ ما عدا الأبضاع۔

---

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: الإستصحاب ص:۲۹۷، ۲۹۸

(۲) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: الإستصحاب ص:۲۹۸

ترجمہ:-ساری چیزوں میں اصل اِباحت ہے سوائے شرم گاہوں کے۔

تو شرم گاہوں کی حُرمت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کو حلال کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے۔ (۱)

۴-استصحاب الوصف

یعنی کسی صفت کا اپنے حال پر باقی رہنا، مثلاً:

الف:-مفقود شخص کا زندہ رہنا ایک وصف ہے یہ وصف اس کے ساتھ اس وقت تک باقی سمجھا جائے گا جب کہ اس کے خلاف اس کی موت پر کوئی خارجی دلیل قائم نہ ہوجائے چونکہ وہ شخص قبل اَز واقعہ بقیدِ حیات تھا اس لئے مستقبل میں بھی باحیات متصوّر ہوگا۔

ب:-اسی طرح پانی کا وصفِ طہارت اپنی حالت پر باقی رہے گا جب تک کہ اس کے نجس ہونے پر دلیل قائم نہ ہوجائے، جیسے رنگ و بُو وغیرہ بدل جائے۔

ج:-اسی طرح کسی شخص نے وضو کرلیا تو متوضی ہونے کی صفت اس کے ساتھ قائم ہوگئی لہٰذا جب تک نقضِ وضو پر کوئی واضح دلیل قائم نہ ہوجائے وضو برقرار رہے گا، یا نقض کا غالب گمان نہ ہوجائے وہ شخص متوضی ہی شمار ہوگا۔

اسی طرح عورت کی شادی کے بعد اس کے ساتھ شادی شُدہ ہونے کی صفت قائم ہوجاتی ہے تو جب تک نکاح کے ختم ہونے پر کوئی واضح دلیل سامنے نہ آجائے اس کے ساتھ یہ صفت قائم رہے گی اور اس سے کسی دوسرے کا نکاح کرنا درست نہیں ہوگا۔ (۲)

استصحاب اجماع

استصحاب کی ایک اور قسم فقہاء بیان کرتے ہیں اور یہ اُصولیین کے یہاں محلِ نزاع بنی ہوئی ہے وہ ''استصحاب حکم الإجماع بعد الإختلاف'' ہے چنانچہ علامہ

(۱،۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۸

اِبنِ قیم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''إعلام الموقعین'' میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مسئلے میں مخصوص شرائط واوصاف کے ساتھ تمام علمائے کرام کا اِجماع ہو تو کسی شرط یا وصف میں تغیّر کے بعد بھی وہ اجماعی حکم باقی رہے گا یا نہیں؟ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ جب کوئی نزاعی صورت پیدا ہو جائے تو حکمِ اِجماع پر اِستصحاب کیا جائے گا۔(۱)

مثالوں سے اس کی وضاحت اور ہو جاتی ہے:

الف:- نماز کا وقت ختم ہو رہا ہے وضو کے لئے ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہائے کرام کا اس اَمر پر اِجماع ہے کہ ایسا شخص تیمم کرسکتا ہے اور اس تیمم سے نماز جائز ہوگی، اب اگر قبل اس کے کہ پانی پر نظر پڑے اس نے نماز پوری کر لی تو نماز صحیح ہوگئی اگرچہ نماز پڑھ لینے کے بعد پانی مل ہی کیوں نہ گیا ہو، اور اگر نماز سے پہلے پانی مل گیا تو پھر نماز بغیر وضو کے درست نہیں ہوسکتی، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اثنائے صلوٰۃ میں یعنی نماز پڑھنے کے دوران میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے نماز پڑھی جائے گی؟ استصحابِ اجماع کا قائلین کا کہنا ہے کہ نماز ہو جائے گی اس کو پوری کر کے پھر سے پڑھنے کی ضرورت نہیں:

> مثاله: إذا استدل من يقول إن المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة۔

استصحاب کی اس قسم میں علمائے اُصولیین مختلف ہیں، بلکہ خود حنابلہ جو اس سے اِستنباط کرنے میں یدِ طولیٰ رکھتے ہیں، ان کے یہاں بھی اختلاف ہے، ان میں سے بعض تو اجماعی استصحاب کو حُجت مانتے ہیں، جن میں سرِ فہرست اِبنِ شاقلا (ابراہیم بن احمد حنبلی

(۱) إعلام الموقعين: الإستصحاب وأقسامه ج:۱ ص:۲۵۷

رحمہ اللہ) ابنِ حامد وغیرہ ہیں، جب کہ قاضی ابویعلیٰ ، ابنِ عُقیل ، ابنِ زاغونی (ابوالحسن بن عبداللہ)، علامہ حلوانی (ابومحمد عبدالرحمٰن) اور علامہ ابوالخطاب ۔رحمہم اللہ۔ وغیرہ اسے ثابت نہیں مانتے، کیونکہ کسی خاص صفت پر اجماع کا انعقاد کسی دوسرے حال یا صفت پر اجماع کو مستلزم نہیں ہوسکتا، جب کہ یہاں پانی دیکھے بغیر صحت صلوٰۃ پر اجماع ہے، اس کا اقتضا یہ نہیں کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع قائم رہے کیونکہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت تھی اس پر قائم رہے، لیکن اگر صفت بدل جائے تو حالت بھی بدل جائے گی اور موجب حکم میں بھی تغیر ہوجائے گا، لہٰذا اَب صورتِ حال کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ اس پر دوسرا حکم جاری کیا جائے کیونکہ استصحابِ حال کسی دوسری دلیل کے مقابلے کی صلاحیت نہیں رکھتا، مثلاً صحابہ کرامؓ نے لونڈی کے اُمِّ ولد بننے سے پہلے اس کی بیع کے جواز پر اجماع کرلیا تو اُمِّ ولد کی بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہوگئی کیونکہ استصحاب کے مطابق حکم لگانے کا معارضہ دوسری دلیل اجماعِ صحابہ سے ہوگیا لہٰذا اسے مسترد کردیا جائے گا۔ [1]

''استصحاب'' کا حکم

مذکورہ بالا اَقسامِ اَربعہ میں سے (آخری قسم کو چھوڑ کر) استصحاب کی پہلی تین قسمیں تمام فقہاء کے نزدیک مسلّم ہیں، اگرچہ اس اصل پر جزئیات کو منطبق کرنے میں اختلاف پایا جاتا ہے:

> وقد اتفق الفقهاء على الأخذ باستصحاب في الأقسام الثلاثة الأول والخلاف بينهم في انطباقه على جزئيات معينة، وإن كان الأصل في هذه الأقسام الثلاثة مسلما به. [2]

---

(۱) ارشاد الفحول: المقصد الخامس، الفصل السابع، البحث الثاني: الإستصحاب ج:۲ ص:۱۷۷

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب ص:۲۹۹

البتہ چوتھی قسم استصحاب الوصف میں اختلاف ہے، حنابلہ اور شوافع علی الاطلاق اس سے اَحکام مستنبط کرتے ہیں، خواہ وصف حادث ہو یا غیر حادث، نفیاً و اِثباتاً دونوں طرح اس سے اَحکام متفرّع کرتے ہیں یعنی استصحابِ وصف کو علت دافعہ اور ثابتہ دونوں مانتے ہیں مثلاً: استصحاب وصف کی بنیاد پر مفقود شخص کو زندہ مان کر جس طرح اس کے اموال کو اس کی ملکیت میں باقی رکھتے ہیں اور اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کو دوسرے مورث کی وراثت بھی دلاتے ہیں، اس کا حصہ محفوظ رکھا جاتا ہے، اور اگر کسی غیر وارث نے اس کے حق میں وصیت کی ہو تو اس وصیت کو بھی نافذ کر کے موصی کے ترکے سے اس کا حصہ محفوظ رکھواتے ہیں تاکہ جب اس کا پتا چل جائے تو اس کو اس کا حق حوالے کر دیا جائے، چنانچہ شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

أما الشافعية والحنابلة فإنهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعًا واثباتًا ففي مسئلة المفقود يحكمون بحياته مدة فقده حتى يحكم بموته. وفي مدة الفقد أمواله على ملكه ويتولى إليه كل مال يثبت له بميراث أو وصية في مدة الفقد.[1]

ترجمہ:- رہی بات شوافع اور حنابلہ کی تو انہوں نے استصحاب الوصف کو اختیار فرمایا ہے، نفیاً بھی اثباتاً چنانچہ مفقود الخبر کے مسئلے میں اس شخص کے زندہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں، مدّتِ فقد میں یہاں تک کہ اس کی موت کا (شرعی) حکم لگ جائے اور مدّتِ فقد میں اس کے اموال کو اس کی مِلک میں برقرار رکھتے ہیں اور مدّتِ فقد میں ہر اس مال کو اس کی طرف پھیرتے ہیں جو اس کے لئے میراث یا وصیت سے ثابت ہوا ہے۔

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۹

لیکن اَحناف اور مالکیہ استصحاب الوصف کوصرف علتِ دافعہ اور نافیہ مانتے ہیں علت ثابتہ نہیں مانتے، مثلاً مذکورہ بالا مسئلے میں مفقود کو استصحاب کی وجہ سے زندہ تصور کرتے ہیں اور زندہ تصور کرنے کی وجہ سے اس کا مال اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے، دوسرا کوئی شخص اس کا وارث نہیں بنتا، یعنی دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے اور دوسرے کے مال میں یہ مُردہ سمجھا جاتا ہے اور وہ کسی دوسرے کا وارث نہیں ہوتا یعنی مفقود کے وصفِ حیات کا اعتبار اس کے مال میں صرف غیروں کی ملکیت کی نفی کے لئے ہوتا ہے، اس کو زندہ ماننے کی وجہ سے اگر کوئی نیا حق اس سے متعلق ہو رہا ہو تو اس جگہ اس کے اس وصف کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اس لئے کہ یہ علتِ ثابتہ نہیں ہے:

أما الحنفية والمالكية فقد أثبتوا الإستصحاب بالنسبة لإستصحاب الوصف وجعلوه صالحًا للدفع وغير صالح للإثبات أي انه لا يأتي بحقوق جديدة بالنسبة لصاحب الصفة۔[1]

ترجمہ:- رہے اَحناف اور مالکیہ تو انہوں نے استصحاب الوصف کو بہ نسبت ثابت مانا ہے، اور اس کو (دوسروں کے حق) دفع کرنے کے لائق مانا ہے، اور دوسروں میں اِثباتِ حق کے لائق نہیں مانا ہے، یعنی وہ وصف صاحبِ وصف کے لئے کوئی نیا حق نہیں لاتا ہے۔

اگر مفقود کے کسی رشتہ دار کا انتقال ہو جائے جس سے مفقود کو زِندہ ہونے کی صورت میں وراثت مل سکتی ہو تو ایسی صورت میں اَحناف اور مالکیہ کے نزدیک جب تک مفقود کی موت کا یقینی علم نہ ہو جائے یا اَحناف کے نزدیک اس کی عمر کے نوّے سال اور مالکیہ کے نزدیک مفقود ہونے کے بعد اس کی عمر کے چار سال نہ گزر جائیں اس وقت تک مفقود کا حصہ وراثت موقوف رکھا جائے گا، قاضی بذاتِ خود یا کسی قائم مقام کے ذریعے اس

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۹

کی حفاظت کرائے گا، واضح رہے کہ استصحاب کی بنا پر جو اختلاف پیدا ہوتا ہے اس کا زیادہ تر تعلق اُمورِ قضا سے ہے، قاضی حضرات دعاوی کے ثبوت اور نفی میں اس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں۔ (۱)

"استصحاب" کی مثالیں

۱۔شک ناقضِ وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا اب یہ شخص باوضو رہے گا اور اس وضو سے اس وقت تک نماز پڑھ سکتا ہے جب تک یقینی طور پر یا غلبہ ظن کے ساتھ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے، وضو کرنے کے بعد اب اگر اس کے ٹوٹنے میں محض شک ہو جائے تو ایسی صورت میں استصحاب حال کی بنا پر وہ شخص باوضو مانا جائے گا، شک کے باوجود اس وضو سے نماز پڑھ سکتا ہے کیونکہ حالِ ثابت کی بقا ہی اصل ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، اور چونکہ یہاں کوئی یقینی دلیل موجود نہیں اس لئے وہ باوضو ہی کہلائے گا:

إذا توضأ الشخص ثبتت له صفة المتوضي حتّٰى يقوم الدليل علىٰ خلافه وذلك بناقض من نواقض الوضوء أو غلبة ظن بوجود ناقض. (۲)

۲۔ذبائح کی اصل تحریم ہے

کوئی شکار قبل اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے پانی میں ڈوب گیا، اَحناف اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ اسے نہیں کھایا جا سکتا اگرچہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات ہی کیوں نہ ہوں اس لئے کہ نہیں معلوم اس کی موت پانی میں ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے؟ اگر

(۱) أصول الفقه لأبی زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۹
(۲) أصول الفقه لأبی زهرة: الإستصحاب، ص:۲۹۸

ڈوب کر ہوئی ہے تو حرام اور اگر محض تیر سے ہوئی ہے تو حلال ہے، اور چونکہ ذبائح میں اصل تحریم ہے لہٰذا جب تک شکار کو باقاعدہ ذبح نہیں کیا جائے یا یقینی طور پر تیر سے جان نکلنے کا علم نہ ہو جائے اس کو حلال نہیں قرار دیا جا سکتا، اور یہاں چونکہ حلال ہونے کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اصل تحریم قائم رہے گی:

كان الأصل في الذبائح التحريم وشك هل وجد الشرط المبيح أم لا، بقي الصيد على أصله في التحريم۔[1]

۳۔ پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے

فقہاء کے نزدیک پانی کی اصل طاہر اور مطہر ہے جب تک کہ اس کے اوصاف متغیر نہ ہو جائیں لہٰذا جب تک وہ ایسی صورت میں منتقل نہ ہو جائے کہ حکم بدل جائے یہ اصل اس کے ساتھ برقرار رہے گا گویا کہ اس کا طاہر و مطہر ہونا اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک کہ رنگ و بُو کا تغیّر اس کی نجاست کی دلیل نہ بن جائے یا اس میں کوئی نجس چیز واقع نہ ہو جائے:

ومن ذلك وصف الماء بالطهارة فإنه يستمر قائما حتّى يقوم الدليل على نجاسته من تغير في اللون والرائحة۔[2]

۴۔ انگور کا رَس اور نبیذِ تمر اَصلاً حلال ہے

یہی حال شیرہ انگور کا ہے کہ وہ حلال ہے لہٰذا اس کی حلت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کی صفت متغیر نہ ہو جائے، مثلاً اس میں نشہ پیدا ہو جائے تو اس کا حکم بدل جائے گا یہی حال نبیذِ تمر کا ہے کہ وہ بذاتِ خود حلال ہے تو وہ حلال ہی رہے گی، جب تک کہ اس میں نشے کا پایا جانا یقینی نہ ہو جائے:

---

(۱) إعلام الموقعين: الإستصحاب وأقسامه، إستصحاب الوصف ج:۱ ص:۲۵٦

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب ص:۲۹۸

ان ما يثبت حله لا يحرم إلا بدليل مغير أو بأمر يغير صفاته.
فالعنب حلال يثبت حله إلا إذا تغيرت صفة فتخمر.
وكذلك التمر۔ (۱)

۵۔شک کی صورت میں طلاق رجعی مانی جائے گی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین؟ اِمام مالک کے سوا اِمام احمد ۔رحمہا اللہ۔ سمیت دوسرے اکثر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی طلاقِ رجعی واقع ہوگی کیونکہ جب شادی ہوئی تھی تو وہ ہر مانع شرعی سے خالی تھی، لہٰذا اس کی حلت اپنی جگہ پر ثابت ہے اور اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے گا، اور یہ کیفیت صرف شک سے زائل نہیں ہوسکتی، لہٰذا ایک طلاقِ رجعی یقینی مانی جائے گی اور وہی ثابت ہوگی:

ومن ذلك لو شك هل طلق واحدة أو ثلاثا فإن مالكا يلزمه بالثلاث لأنه تيقن طلاقا وشكِ هل هو مما تزيل أثره الرجعة أم لا وقول الجمهور في هذه المسألة أصح فإن النكاح متيقن فلا يزول بالشك۔ (۲)

استصحاب پر مبنی قواعد

شیخ عبدالوہاب خلاف نے اپنی کتاب ''علم أصول الفقه: الدليل الثامن: الإستصحاب'' ص:۹۲، میں یہ لکھا ہے کہ فقہاء نے استصحاب سے متعدد فقہی قواعد مستنبط کئے ہیں۔

۱۔ الأصول بقاء ما كان على ما كان

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الإستصحاب۔ ص:۳۰۳، ۳۰۴

(۲) إعلام الموقعين: الإستصحاب وأقسامه، إستصحاب الوصف۔ ج:۱ ص:۲۵٦

۲- الأصل فی الأشیاء الإباحة

۳- الیقین لا یزول بالشك

۴- الأصل براءة الذمة[1]

یہ سارے قواعد اپنے مفاہیم ومقاصد کے اعتبار سے استصحاب سے قریب تر ہیں ان فقہی قواعد کا استصحاب سے مستنبط ہونا یا ان کے مفہوم میں یگانگت کا پایا جانا استصحاب کی اُصولی حیثیت واہمیت میں مزید اِضافہ کرتا ہے، اسی لئے فقہاء نے اس کو خاص اہمیت دی ہے اور خصوصاً حنابلہ اور شوافع نے اس سے بہت سے مسائل مستنبط کئے ہیں۔

مصالح مرسلہ

فقہ میں چونکہ مصالح مرسلہ کی بھی رعایت کی گئی ہے اور اس کی بنا پر مسائل کی ایک معتد بہ مقدار فقہ کے مختلف ابواب میں پائی جاتی ہے، اس لئے مصالح مرسلہ کی حقیقت، فقہاء کے یہاں اس کا درجہ اعتبار اور دیگر ضروری تفصیلات ذیل کے سطور میں پیش کی جاتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کی تعریف

کسی منفعت کی تحصیل یا تکمیل یا کسی مضرّت وتنگی کا اِزالہ یا تخفیف کی وہ صورت جو شارع کے مقصود کی رعایت وحفاظت پر مبنی ہو اور اس کی تصریح وتشخیص یا اس کے کسی نوع کی صراحت شریعت نے نہ کی ہو، اسے اصطلاح میں مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے اور اسے الاستدلال المرسل اور الاستصلاح بھی کہا جاتا ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت کے دلائل

اَئمہ اَربعہ میں سے اِمام مالک رحمہ اللہ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل شرعی

(۱) الأشباه والنظائر: الفن الأول: القواعد الكلية، ص: ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۶

دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے اور استنباطِ اَحکام میں اس کے استعمال میں کثرت سے کام لیا ہے یہی وجہ ہے کہ مصالح مرسلہ کا اُصول اِمام مالک رحمہ اللہ سے منسوب ہے۔

مصالح مرسلہ کو شرعی حُجّت قرار دینے والوں کے چند اہم دلائل مندرجہ ذیل ہیں۔

مصالح مرسلہ کی حجیت قرآن سے

۱۔ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (الانبیاء)

ترجمہ:- اور ہم نے آپ کو دُنیا والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

رحمت کا تقاضا ہے کہ لوگوں کی مصلحتوں کا خیال رکھا جائے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرۃ:۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تمہارے ساتھ نرمی چاہتا ہے، سختی نہیں چاہتا۔

۳۔ شریعت نے انسان کے حق میں نرمی اختیار کرتے ہوئے اِضطراری حالت میں حرام اشیاء مباح قرار دی ہیں:

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ

(المائدۃ)

ترجمہ:- البتہ جو کوئی بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھا لے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

۴۔ شریعتِ اسلامیہ دِلوں کے امراض کی شفا، رہنمائی اور رحمت ہے:

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِي الصُّدُوْرِ وَهُدًى وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ (یونس)

ترجمہ:- لوگو! تمہارے پاس تمہارے رَبّ کی طرف سے نصیحت

آ گئی ہے، یہ وہ چیز ہے جو دِلوں کے امراض کی شفا ہے، اور جو اسے قبول کرلیں ان کے لئے رہنمائی اور رحمت ہے۔

۵۔ شارع کا منشا یہ نہیں ہے کہ لوگوں کی زندگیاں مشقت اور تنگی سے دوچار ہوں، فرمانِ الٰہی ہے:

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ (المائدۃ:٦)

ترجمہ:- اللّٰہ تم پر زندگی کو تنگ کرنا نہیں چاہتا۔

اگر ہم استنباط اَحکام کا انحصار صرف انہیں مصلحتوں تک محدود رکھیں جن کا نصوص شریعت نے اعتبار کیا ہے تو نئے اَحوال و مسائل میں لوگوں کے بےشمار مصالح ضائع ہوجائیں گے اور ان کی زندگیوں میں تنگی واقع ہوجائے گی جو کہ منشائے شریعت کے خلاف ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت سُنّتِ رسول سے

٦- عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله! قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسُنّة رسول الله! قال: فإن لم تجد في سُنّة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو! فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله۔ [1]

ترجمہ:- اہلِ حمص میں سے حضرت معاذ بن جبل رضی اللّٰہ عنہ کے کئی اصحاب سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللّٰہ علیہ وسلم نے جب انہیں

(۱) سنن أبي داؤد: كتاب الأقضية، باب إجتهاد الرأي في القضاء، ج:۳ ص:۳۰۳، رقم الحدیث: ۳۵۹۲

بطور گورنر یمن بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا:
جب تمہارے پاس مقدمہ آئے تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟
حضرت معاذؓ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے موافق فیصلہ کروں گا!
آپ نے فرمایا: اگر اللہ کی کتاب میں نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ نے
عرض کیا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سُنّت کے موافق فیصلہ کروں
گا! آپ نے فرمایا: اگر سُنّتِ رسول میں بھی نہ پاؤ؟ حضرت معاذؓ
نے عرض کیا: میں اپنی رائے سے اِجتہاد کروں گا اور کوئی کوتاہی نہ
کروں گا! اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کا سینہ
تھپکا اور فرمایا: سب تعریف اللہ ہی کو لائق ہے جس نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اس چیز کی توفیق بخشی جس سے اللہ کا
رسول راضی اور خوش ہے۔

اس روایت میں غیر منصوص مسائل میں اِجتہاد سے کام لیتے ہوئے مصلحت کی اتباع کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

مصالح مرسلہ کی حجیت تعاملِ صحابہؓ سے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد صحابہ کرامؓ نے متعدد نئے مسائل میں مصالح عامہ کا اعتبار کرتے ہوئے اَحکام کا استنباط کیا، جن میں سے چند بطور مثال درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا تھا اور نہ ہی ایسا کرنے کی نصیحت فرمائی تھی لیکن مصلحتِ اُمت کی خاطر قرآن مجید ایک مصحف میں جمع کیا گیا اس سے قبل قرآن مجید مختلف حصوں کی شکل میں موجود تھا۔

۸۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکوٰۃ سے جنگ کی، حالانکہ وہ کلمہ گو تھے۔

۹۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں دورانِ قحط چور کا ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط کر دی گئی تھی، حالانکہ یہ سزا حد ہے اور نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔

۱۰۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہدِ خلافت میں توسیع مسجدِ نبوی کے لئے ملحقہ عمارتوں کو منہدم کر دیا گیا۔

۱۱۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے خاوند کی طرف سے مرض الموت (وہ بیماری جس میں آدمی کا انتقال ہو جائے) میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کی خاطر طلاق دینے پر بیوی کو وراثت میں حصہ دینے کا حکم دیا۔

۱۲۔ کاریگروں کے پاس اگر لوگوں کی چیزیں ضائع ہو جائیں تو ان سے چیزوں کے معاوضے کی ادائیگی لوگوں کو دِلوائے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ لوگوں کے لئے یہی مناسب ہے حالانکہ کاریگروں کے پاس یہ چیزیں لوگوں کی امانت کے طور پر ہوتی ہیں، اور امانت کے ضائع ہونے پر معاوضے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوتی لیکن مصلحت عامہ کی خاطر یہ لازم قرار دیا گیا۔

۱۳۔ شربِ خمر کی حد اَسّی کوڑے متعین کئے گئے کیونکہ اس کے نتیجے میں فحش کلامی، بے حیائی اور قذف جیسے جرائم وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان کے سدِ باب کے لئے اس طرح کا اقدام کیا گیا۔

۱۴۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی کے قتل میں قاتلوں کی ایک جماعت کو سزا دی یعنی قصاص میں سب کو قتل کر دیا کیونکہ قتل و سازش میں وہ سب برابر کے شریک تھے اگرچہ اس سلسلے میں کوئی نص نہ تھی مگر مصلحت اس کی متقاضی تھی، اس کے علاوہ بھی بہت سے اَحکامات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے مصلحت کی بنا پر صادر فرمائے۔ (۱)

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص: ۲۸۰، ۲۸۱

اس طرح کی نظیریں تابعین کے دور میں بھی ملتی ہیں، جن کے دور کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر القرون قرار دیا تھا، اس کی سب سے واضح مثال کُتبِ حدیث کی تدوین و ترتیب اور حدیث کی صحت و ضعف کی تحقیق کے لئے فنِ جرح و تعدیل کی ایجاد ہیں، اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ نے اپنے عہدِ خلافت میں خراسان کے راستے میں بیت المال کے اِخراجات سے مسافروں کی سہولت کی خاطر مسافر خانوں کی تعمیر فرمائی، منیٰ میں پختہ مکانات کی تعمیر پر پابندی عائد کردی تاکہ حجاج کے لئے تنگی کا باعث نہ ہو۔

اور اس طرح کے اقدام اور ان پر اہلِ علم واصحابِ افتاء اور اَربابِ اِجتہاد کا سکوت ہی نہیں بلکہ اس کو قبول کرنا مصالح مرسلہ کے اَحکام شریعت میں ایک اہم اصل ہونے پر دال ہیں، اسی وجہ سے الفاظ وتعبیر کے اختلاف کے باوجود اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، چنانچہ علامہ ابوزہرہ رقم طراز ہیں:

> يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة في الفقه الإسلامي وإن كان كل مصلحة يجب الأخذ بها ما دامت ليست شهوة ولا هوىٰ ولا معارضة فيها للنصوص تكون لمقاصد الشارع.[1]
>
> ترجمہ:- جمہور فقہاء نے فقہ اسلامی میں مصالح کا اعتبار کیا ہے، فقہِ اسلامی میں ہر ایسی مصلحت کو قبول کیا جائے گا جو شہوات اور بے راہ رَوِی سے خالی ہو اور اس کا نصوصِ شرعیہ سے تعارض نہ ہو اور وہ شارع کے مقاصد کے مطابق بھی ہو۔

۱۔ اَحکاماتِ شرعیہ مبنی بر مصلحت ہے اور ممنوعات کی بنیاد مفاسد پر ہے اسی لئے مصالح قابلِ قبول ہیں اور مفاسد قابلِ رَدّ ہیں، علّامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص: ۲۸۳

فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة۔[1]

ترجمہ:- شریعت کے اَحکام خالص یا غالب مصلحتوں کے اور ممنوعات خالص یا غالب مفاسد کے تابع ہیں۔

عقلی دلائل

۱۵- یہ بات شریعتِ اسلامیہ کے محاسن میں سے ہے کہ اس نے تمام مصالح کے اعتبار یا عدمِ اعتبار کو صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ بعض مصالح کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے، زمان ومکان کے تغیّر سے مصالح کی جزئیات بھی تبدیل ہوتی رہتی ہیں، شریعت نے تمام مصالح کی جزئیات کے لئے الگ الگ اَحکام نہیں دیئے اس لئے جب کبھی کوئی ایسی مصلحت سامنے آئے جس کے حکم پر قرآن وسُنّت نے سکوت اختیار کیا ہو اور وہ مصلحت شریعت کے مجموعی مزاج اور بنیادی مصالح کی رعایت کے موافق ہو تو اس مصلحت کو اختیار کرنا جائز ہے، اس صورت میں اس مصلحت ہی کو دلیل بنا کر حکم نافذ کر دیا جائے گا۔

۱۶- مصالح مرسلہ کو مصالح معتبرہ کے ساتھ ملحق کرنا مصالح ملغاۃ کے ساتھ الحاق سے افضل ہے، شریعت بنیادی طور پر انسانوں کو اَحکام کا مکلّف بناتے وقت ان کے مصالح کا لحاظ رکھتی ہے اس لئے مصالح مرسلہ کو مصالح ملغاۃ سے منسلک کر کے انہیں باطل قرار دے دینا درست نہیں ہے۔

مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی شرائط

فقہاء نے مصالح مرسلہ پر عمل کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں:

---

(۱) الفروق: الفرق بین قاعدة من یجوز له أن یفتي وبین قاعدة من لا یجوز له أن یفتي. ج:۲ ص:۱۲۶

۱۔ وہ مصلحت ایسی ہو جو شریعت کے مقاصد کے مناسب ہو اور دلائلِ قطعیہ کی مخالفت نہ ہو اور نہ ہی کسی اصل کے منافی ہو بلکہ شارع کی مُراد کے موافق اور اس سے متفق ہو۔

۲۔ مصلحت بذاتِ خود معقول ہو، عقول سے بالاتر نہ ہو، عقلِ سلیم ان کو قبول کرتی ہو۔

۳۔ مصلحت کی رعایت کا مقصد کسی ضرر کو دفع کرنا ہو، محض نفسانی خواہشات کی پیروی نہ ہو۔ (۱)

اِمام غزالی رحمہ اللہ کی تحریروں سے بھی مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کی یہی شرائط معلوم ہوتی ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ مصلحت ایسی ہو جو ضرورت کے قبیل سے ہو، حاجات وتحسینات کے قبیل سے نہ ہو۔ مصلحت محض احتمال وظن پر مبنی ہو، اس مصلحت کے ذریعے ضررِ عامہ کو دفع کرنا مقصود ہو، اس میں کسی خاص شخصیت کو مدّنظر نہ رکھا گیا ہو۔ یہی نظریہ حنابلہ کا بھی ہے۔ (۲)

مالکیہ کا موقف بھی تقریباً یہی ہے کہ جس مصلحت کی رعایت کرنے میں صلاح وخیر ہو، حرج ومشقت نہ ہو، اس کے ذریعے عیش وعشرت کی تحصیل کا قصد نہ ہو تو وہ مصالح مرسلہ شرعاً معتبر ہے۔

شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ نے حنفیہ کی ترجمانی کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ جو مصلحت شریعت سے ثابت شُدہ اُصول کے قریب ہو اس کا اعتبار ہوگا ورنہ اعتبار نہ ہوگا۔

غور کیا جائے تو یہ بات بھی ماقبل میں ذِکر کردہ شرائط کے مغائر نہیں ہے۔ (۳)

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص:۲۷۹، ۲۸۰

(۲) أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص:۲۸۰

(۳) تفصیلاً دیکھئے: أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص:۲۷۸

خلاصہ یہ کہ فقہاء کے یہاں مصالح مرسلہ کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ:

۱۔ وہ مصلحت مقاصد شریعت کے مطابق ہو۔

۲۔ وہ اُمر تعبدی اور عقل انسانی سے بالاتر نہ ہو۔

اسلامی قانون کے ماہر اور اس کی گہرائی میں غوطہ زن رہنے والے فقہاء نے شریعت کے مقاصد کو واضح کرتے ہوئے ان کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ حفظِ جان ۲۔ حفظِ نفس ۳۔ حفظِ عقل

۴۔ حفظِ نسل ۵۔ حفظِ مال

وسعتِ نظر سے اگر جائزہ لیا جائے تو اَحکامِ شرعیہ ان ہی پانچ مقاصد کے اِردگرد رواں دواں نظر آتے ہیں، نماز، روزہ، حج، صدق کی تاکید، کذب سے ممانعت، توحید و رِسالت کے اَحکام، عقیدۂ موت و مابعد الموت، اسی طرح سینکڑوں اَحکام ہیں جن کا منشاء و مقصود دِین کی حفاظت ہے، گویا عبادات کی مشروعیت حفظِ دِین کی خاطر ہے نہ اس کے بغیر دِین کی تشکیل ہو سکتی ہے نہ دِین کی عمارت قائم رہ سکتی ہے، قصاص و دیت کے قوانین، ظلم و جور کی ممانعت، نفقہ و حضانت کے اَحکام، انسان کی عزّت و آبرو کی پاسداری، قذف و بہتان کی سزا وغیر حفظِ نفس کے لئے سنگِ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں، نکاح کی اجازت ہی نہیں بلکہ فضیلت، رہبانیت و تجرّد کی ممانعت، زِنا و دَواعیٔ زِنا کی حُرمت اور اس کے کرنے پر عبرت ناک سزائیں اور ثبوتِ نسب میں حد درجہ اِحتیاط کا پہلو، یہ سب نسل کی حفاظت کے لئے معین و مددگار ہیں، مالی معاملات کی اجازت، چوری، ڈکیتی اور رہزنی پر حدود کا قائم ہونا، سُود کی حُرمت، غرر و خطر سے حفاظت وغیرہ کا تعلق تحفظ مالی کے قبیل سے ہیں، اَحکاماتِ دِینیہ میں غور و تدبر کی اجازت، نشے کی حُرمت اس پر حدود کا جاری ہونا حفظِ عقل کی خاطر ہیں۔[1]

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: المصالح المرسلة، ص:۲۷۸

یہ وہ اُمور ہیں جن پر ہر زمانے کی شریعتیں متفق رہی ہیں بلکہ غیر دینی قوانین میں بھی اپنے احترام اور اپنے حفظ و بقاء کے واجب ہونے کی بنا پر یہ اُمورِ خمسہ ملحوظ رہے ہیں۔

چنانچہ اِمام غزالی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں کہ کسی ملّت میں بھی ان اُمور کی ضرورت سے صَرفِ نظر نہیں کیا گیا ہے۔ تمام ملّتیں ان کی حفاظت پر شانہ بشانہ ہیں بلکہ تمام اہلِ عقل نے ان کو تسلیم کیا ہے کیونکہ ان اُمور کی حفاظت سے انسانی سوسائٹی کا توازن قائم رہتا ہے۔(۱)

مثلاً خنزیر نہ صرف حرام بلکہ نجس العین ہے، خورد و نوش ہی نہیں اس کی خرید و فروخت بھی حرام ہے، اس کے بالوں سے بھی استفادہ مناسب نہیں، جس پانی سے وہ پی لے وہ خود بھی ناپاک اور ناقابلِ انتفاع ہے لیکن صورتِ حال یہ ہے کہ ایک بھوکا زندگی اور موت کے لمحات سے دوچار ہے غذا کا ایک لقمہ اس کے تارِ حیات کو بظاہر بچا سکتا ہے اور سوائے اس جانور کے گوشت کے کوئی اور چیز نہیں ہے تو حفظِ دِین اس کی متقاضی ہے کہ لحمِ حرام سے اس کی جان بچانی جائز نہ ہو، لیکن حفظ نفس اس گوشت کے ذریعے جان بچانے کی التجاء کر رہا ہے، شریعت نے یہاں حفظِ جان کو حفظِ دِین پر ترجیح دی ہے، اور مضطر کے لئے خنزیر کا گوشت کھا کر جان بچانے کی گنجائش رکھی ہے۔

چنانچہ قرآنِ کریم اعلان کرتا ہے:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ ۖ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ (البقرۃ)

ترجمہ:- اللہ نے تم پر حرام کیا ہے مُردار کو اور خون اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا ہو پھر بھی جو شخص

(۱) أصول الفقہ لأبی زہرۃ: المصالح المرسلۃ ص:۲۷۸

بے تاب ہوجائے بشرطیکہ نہ طالب لذّت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو
تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

مصلحت کی اَقسام

فقہاء نے ان پانچوں طرح کے اَحکام کے تین درجات مقرر کئے ہیں، ضروریات، حاجات اور تحسینات، ضروریات وہ ہیں جن پر دِین، جان، نسل اور عقل و مال کا تحفظ موقوف ہے، جیسے حفاظتِ دِین کے لئے ایمان اور نماز وغیرہ۔ حفاظتِ جان کے لئے خورد و نوش کی اباحت اور قتل نفس پر قصاص و دیت کو واجب قرار دیا جانا، حفظِ نسل کے لئے نکاح کی اباحت اور زِنا کی حُرمت اور حفظِ مال کے لئے بہت سے مالی معاملات کی اِباحت اور چوری وغیرہ کی ممانعت اور جن اُمور پر ان پانچوں مقاصد کا حصول موقوف تو نہ ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو ان مقاصد کے حصول میں تنگی اور دُشواری پیدا ہوجائے تو ایسے مواقع پر دفعِ حرج کے لئے تنگی کو دُور کرنے کی غرض سے جو اَحکام دیئے جاتے ہیں وہ حاجات ہیں، جیسے حالت سفر میں روزے کا اِفطار، شکار کی اِباحت، قرض وغیرہ جیسے معاملات کی اجازت جن کو شریعت کے عام اُصولوں کے تحت جائز نہ ہونا چاہیے۔

اور وہ اُمور کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جاتی تو کوئی قابلِ لحاظ تنگی بھی پیدا نہ ہوتی تحسینات ہیں، جن کو تکمیلات اور کمالیات بھی کہا جاتا ہے، مکارمِ اخلاق، محاسن عادات، آدابِ معاشرت وغیرہ تحسینی اُمور کی فہرست میں داخل ہے۔

ترجیح کا طریقہ

جو مصالحِ خمسہ سطورِ بالا میں بیان کئے گئے ہیں ان میں اگر ترجیح کی ضرورت پڑ جائے تو پہلے دِین پھر جان پھر عقل اس کے بعد نسل اور سب سے آخر میں مال کو اہمیت

حاصل ہے اگر ان میں بھی ترجیح کی ضرورت پیش آجائے تو پہلے ضروریات پھر حاجات اس کے بعد تحسینات کا درجہ ہوگا۔

مصالحِ مرسلہ اور ائمہ کا اِختلاف

مذکورہ عبارت سے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ مصالح مرسلہ کو تمام فقہاء نے تسلیم کیا ہے لیکن ان کے حدود کیا ہیں؟ اور کس حیثیت سے فقہاء نے اس کو حُجّت مانا ہے، اس میں تھوڑا اختلاف نظر آتا ہے، جس کی تفصیل ذیل میں بیان کی جاتی ہے:

اَحناف کا مسلک

اَحناف اگرچہ صراحتاً استصلاح یا مصالح مرسلہ کی اصطلاح کو استعمال نہیں کرتے ہیں مگر فقہِ حنفی کے استحسان اور اس کی تفصیلات پر غور کیا جائے تو یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ اَحناف اسی اصطلاح کے ذریعے سے مصالحِ مرسلہ یا استصلاح کے مقصد کو پورا کرتے ہیں، یہ وہی استحسان ہے جس کو عدل و اصلاح کے لئے شریعت کے مقاصدِ عامہ اور بُرائیوں اور مضرتوں کے علاج سے متعلق شریعت کے اُسلوبوں سے استمداد کرتے ہوئے اَحناف نے اِختیار کیا ہے۔

چنانچہ علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) استحسان پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

استحسان قیاس کو ترک کرنے اور ایسی چیز کے قبول کرنے کو کہتے ہیں جو لوگوں کی ضروریات کے اور ان کے حال کے مناسب ہوں، بعض لوگوں نے کہا کہ استحسان ان اَحکام میں سہولت کی جستجو کا نام ہے جن میں عام و خاص مبتلا ہوں، حاصل یہ ہے کہ استحسان دشواری کو ترک کرکے آسانی کو اِختیار کرنے کا نام ہے اور یہ دِین میں ایک اصل ہے۔[1]

---

(۱) المبسوط: کتاب الاستحسان، ج:۱۰ ص:۱۴۵

کیونکہ ارشادِ باری ہے:

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة:۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تم سے آسانی کو چاہتے ہیں دُشواری نہیں چاہتے۔

اُحناف کی فقہی آرا خصوصاً استحسان پر مبنی آرا کا تجزیہ کیا جائے تو ان کے یہاں بھی مصالح کی رعایت مختلف ابواب فقہ میں ملتی ہیں۔

الف:- مثلاً مالِ غنیمت میں بنو ہاشم کا خصوصی سہام باقی نہ رہے تو ابوعصمہ کی روایت کے مطابق بنو ہاشم کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

ب:- کوئی شخص یہ کہے کہ میرا تمام مال صدقہ ہے تو صرف اموالِ زکوٰۃ ہی صدقہ میں جائیں گے تا کہ اس کو خود دَست درازی کے مراحل سے دو چار نہ ہونا پڑے۔

ج:- زِندیق کی توبہ قبول نہ ہوگی۔

د:- کاریگر جو مختلف لوگوں کے سامان تیار کرتا ہے ضائع ہوجانے پر ضامن ہوگا۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہی متعدّد مسائل کو دوسرے فقہاء نے مصالحِ مرسلہ کی فہرست میں جگہ دی ہے، جب کہ اُحناف نے انہیں استحسان کے ذیل میں شمار کیا ہے۔

شوافع کا مسلک

استحسان واستصلاح ومصالح مرسلہ کے سب سے بڑے ناقد اِمام شافعی رحمہ اللہ ہیں لیکن کوئی بھی فقہ جو حالات وماحول کے متغیر اور تیز ہواؤں میں سینہ سپر رہنا چاہتی ہو، اس کو اس سے مفر نہیں ہے۔

چنانچہ مشاہدہ ہے کہ اِمام شافعی رحمہ اللہ کے بعد خود ان کے متبعین نے بتدریج مصالح مرسلہ کو فقہِ اسلامی کی ایک اصل قرار دیا ہے، اور اس بات کو خود اِمام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب کیا ہے، چنانچہ علامہ زنجانی رحمہ اللہ (متوفی ٦٥٦ھ) فرماتے ہیں:

ذهب الشافعي إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز.[1]

ترجمہ:- امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ اگر مخصوص ومقرر جزئیات کے بجائے شریعت کی کلیات، مقاصد واُصول سے ہم آہنگ ہوں تو ان کو بھی قبول کرلینا جائز ہے۔

اِبنِ برہان کا بھی یہی خیال ہے کہ یہ بات امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

اِمامِ حرمین فرماتے ہیں کہ شافعیہ نے بھی مصالح کو معتبر مانا ہے جب کہ وہ شرعی اُصول سے ہم آہنگ ہوں۔

اِمام غزالی رحمہ اللہ بھی تمام شرائط صحت کے ساتھ اسے معتبر قرار دیتے ہیں۔[2]

گویا شوافع وحنفیہ اس بات کے قائل ہیں کہ مصالح اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہیں۔

مالکیہ کا مسلک

مصالحِ مرسلہ اور استصلاح کی اصطلاح قائم کرنے والے فقہائے مالکیہ ہی ہیں انہوں نے ہی اس سے ایک زمانے میں بہت کام لیا ہے۔ چنانچہ مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو اَحکاماتِ شرعیہ کا ایک مستقل ماخذ اور اصل قرار دیا ہے۔ مصالح مرسلہ کے سلسلے میں مالکیہ کے فتاویٰ سامنے رکھے جائیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اس میں نہایت احتیاط سے کام لیا ہے اور اُمّت کی دِقتوں اور پریشانیوں کو حل کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے، مثلاً:

۱۔ افضل شخص کی موجودگی میں کمتر شخص کے ہاتھ پر فتن کے سَدِّ باب کے لئے بیعت کرلینا اور اس کی امارت کو تسلیم کرنا۔

۲۔ بیت المال خالی ہوجائے اور فوجی ضروریات کے لئے کچھ مال باقی نہ رہے

(۱) تخريج الفروع على الأصول، كتاب الجراح، ج:۱ص:۳۲۰، طبع: مؤسسة الرسالة

(۲) تاريخ التشريع الإسلامي: ص:۱۴۷

توحسبِ ضرورت اہلِ استطاعت لوگوں پر مناسب ٹیکس عائد کرنا جائز ہے تاکہ بیت المال حسبِ عادت جاری رہے اور ملکی ضروریات پوری ہوں۔

۳۔ اگر کسی علاقے میں سوائے مالِ حرام کے دوسرا کوئی معاشی اور کسبی نظام نہ رہے اور حلال طریقے سے اشیاء دستیاب نہ ہوں اور وہاں سے نقل مکانی بھی ممکن نہ ہو تو اس کے لئے حفظِ جان کے بقدر ایسی شدید ضرورت کی صورت میں استفادہ اور اس کو ذریعۂ معاش بنانا جائز ہے لیکن اس میں حد سے تجاوز نہ ہو۔ [۱]

حنابلہ کا مسلک

یہ مالکی اجتہاد کے ہم نوا ہیں، یعنی مصالح مرسلہ کو خود ایک اصل اور مستقل بالذات مصدر قانون تسلیم کرتے ہے، اسی وجہ سے حنابلہ کے یہاں قدم قدم پر مصالح کا اعتبار ہوتا ہے۔

اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ مصالح مرسلہ کو قیاس صحیح کے قبیل سے مانتے ہیں لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مصالح کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ اس کے خلاف کوئی نص نہ ہو، اور اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو اور اس میں سابقہ شرائط پائی جائیں۔ [۲]

۱۔ مثلاً مخنث کو شہر بدر کر دینا اگر پھر بھی اندیشہ ہو تو اس کو قید کر لینا تاکہ لوگ اس کے فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔

۲۔ صحابہؓ کو بُرا بھلا کہنے والوں کے لئے توبہ کا وجوب اور سلطان کو معاف کرنے کی گنجائش نہ ہونا۔

۳۔ رمضان کے ایام میں شرابی پر حدّ کے علاوہ مزید شدّت برتنا۔

۴۔ کاشتکاروں اور کاریگروں کو ضروریات کے پیشِ نظر کام کرنے پر مجبور کرنا۔

---

(۱) أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص:۲۸۶،۲۸۵

(۲) أصول الفقه: المصالح المرسلة، ص:۲۸۰

۵۔ بعض خاص حالات میں گراں فروش تاجروں پر اشیاء کی قیمت کو متعین ولازم کر دینا۔

یہ تمام مصالح کی خاطر میں اور نص ان کے خلاف نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی شدید ہے، شریعت کی سرسبزی وشادابی مہیّا کرنے والا معتدل اور حکیمانہ اُسلوب ہے جس پر فقہائے حنابلہ ومالکیہ چلے ہیں اور جو اِجتہادِ حنفی کے بکثرت مواقع سے اتفاق رکھتا ہے اور بعد میں فقہائے شوافع بھی اس کے ہم آواز ہو گئے لہٰذا تمام قریب قریب مصالح مرسلہ کی قبولیت میں شانہ بہ شانہ نظر آتے ہیں۔

مصالح اور نصوص کا تعارض

اگر مخصوص حالات کی وجہ سے مصالح مرسلہ اور شرعی نصوص کے درمیان ٹکراؤ پیدا ہو جائے اور نص شرعی کا کوئی ایسا حکم ہو جو مصالح مرسلہ کے عین خلاف ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ نص شرعی کے مقابلے میں مصالح کو ترک کر دیا جائے گا لیکن جب اضطرار کی ایسی حالت رُونما ہو جائے کہ دو بُرائیوں میں سے کسی ایک کا اِرتکاب کیے بغیر چارۂ کار نہ ہو تو اس ضرر کو اِختیار کیا جائے گا، جو نسبتاً اس سے کمتر ہو جیسے کُفر واسلام کا معرکہ جاری ہو اور کافر چند قیدی مسلمان کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں، اب ایسی صورت میں نص قرآنی کی روشنی میں یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان بھائی کے خون سے اپنے ہاتھ سُرخ کرے لیکن دوسری طرف اگر مسلمان کی فوج ہاتھ روک لیتی ہے تو صاف نظر آتا ہے کہ دشمن غالب آجائیں گے تو ایسی صورت میں فقط جائز ہی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے کہ ان مسلمانوں کو نظر اَنداز کر کے وہ حملہ کرتے رہیں اور نیت کافروں کے مارنے کی ہو کیونکہ عظیم تر ضرر کے دفعیہ کی خاطر ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر نص قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو تو فقہاء کے تین نقاط منظرِ عام پر آتے ہیں:

الف:-شوافع کا خیال ہے کہ صرف اِضطرار ہی کی صورت میں مصلحت کی بنا پر نص سے کسی خاص جزئیہ اور واقعہ کا استثناء کیا جاسکتا ہے۔

ب:-حنابلہ کا نظریہ یہ ہے کہ مصلحت اس صورت میں بھی نا قابلِ قبول ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک حدیثِ ضعیف اور آثارِ صحابہ کو بھی قیاس پر ترجیح حاصل ہے۔

ج:-اَحناف اور مالکیہ کے یہاں ایسی صورت میں مصلحت کی بنا پر نہ صرف نص کے عمومی حکم میں استثنائی صورتیں پیدا کی جاسکتی ہیں بلکہ اگر نص کا ذریعہ ثبوت ظنی ہو، مثلاً حدیث خبرِ واحد ہو تو اس کو بھی ترک کیا جاسکتا ہے اور حقیقت یہی ہے کہ مصالح مرسلہ کی وجہ سے منصوص اَحکام سے استثناء یا ثبوت کے اعتبار سے مشکوک اور معنی کے اعتبار سے مجمل ومبہم احادیث کو ترک کر دینا نص سے پہلو تہی نہیں ہے بلکہ شریعت کے اساس ومقاصد اور اس کے مسلمہ قواعد کو ایسی نصوص پر ترجیح دینا ہے۔

مصالح مرسلہ پر مبنی اَحکام میں تبدیل کا اِمکان

مصالح پر مبنی اِجتہادات میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ زمانے کے تغیرات کے سبب تبدیل پذیر ہوا کرتے ہیں، جیسے استجار علیٰ تعلیم القرآن اور دِین کی نشر واشاعت پر متقدمین فقہاء نے عدمِ جواز کا فتویٰ دیا تھا مگر بعد کے مجتہدین نے مصالح کے پیش نظر جواز کا فیصلہ کیا، چنانچہ حالات سے تغیر پذیر اجتہادی واقتصادی مسائل کے بارے میں علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) تحریر فرماتے ہیں کہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں ایک مجتہد نے اپنے زمانے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے اور اس کی مصلحت کو نظر انداز کرتے ہوئے کوئی فتویٰ دیا مگر حالات نے کچھ کروَٹ لی اور ماحول اس کے بالکل منافی ہوگیا، اب اگر اس حکم کو باقی رکھا جاتا ہے تو لوگ مشقت اور ضررِ شدید کے شکار ہوں گے کیونکہ نہ وہ اہلِ زمان رہے اور نہ ہی وہ عُرف ومصلحت رہی جن کی بنا پر حکم کا اجرا ہوا تھا، اب اگر ان ہی اَحکام کو باقی رکھا جائے تو شریعت کے قواعد اور اس کی عام

ہدایت کی خلاف ورزی ہوگی جن کی رُو سے نظامِ زندگی بہتر بنانے کے لئے اس میں سہولت اور اس سے دفعِ ضرر کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لئے کُتبِ فقہیہ کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس فقیہ نے جو فتویٰ اپنے زمانے کی مصلحت کے پیش نظر دیا تھا، بعد میں پھر اسی مسلک پر چلنے والے دوسرے فقہاء نے مصلحت وحکمت اور زمانہ وحالات کے تغیّر کے سبب اس کے خلاف فتویٰ دیا کیونکہ اگر وہ مجتہد اس زمانے میں ہوتے یا ان حالات سے ان کو واسطہ پڑتا تو اپنے ہی مسلک وقواعد کے مطابق یہی اُحکامات مرتّب کرتے، جیسے استجار علی الطاعات کا مسئلہ ہے کہ زمانۂ قدیم میں اہلِ علم کے وظائف بیت المال سے مقرر ہوا کرتے تھے، اس وجہ سے اس وقت عدمِ جواز کا فتویٰ تھا مگر جیسں ہی حالات نے رُخ موڑا اور بیت المال کی طرف سے وہ انتظام نہ رہا تو دِین کی بقا کی ضرورت پیش آئی تو اسی مکتبِ فکر کے بعد والے فقہاء نے اس مصلحت کو تسلیم کیا اور استجار علی الطاعات کو جائز قرار دیا حتّٰی کہ بعد میں اَحناف بھی اس کے قائل ہوگئے حالانکہ یہ فتویٰ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللّٰہ کے فتویٰ کے بالکل خلاف ہے۔(۱)

مصلحت وقیاس میں فرق

قیاس کسی اصل کو بنیاد بناتے ہوئے کیا جاتا ہے اور قیاس میں اسی کے ہم مثل قواعد کی روشنی میں بہت سی فروعات نکالی جاسکتی ہیں مگر جو حکم کسی مصلحت کی بنیاد پر دیا گیا ہو تو اس حکم میں اتنی سکت وقوت باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنے بَل بوتے پر دوسرے مسائل وفروعات کو انجام دیں۔

مصالح مرسلہ پر دال قواعد

سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ مصالح مرسلہ کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے اور فقہاء نے اس سے فقہ کے مختلف ابواب میں کام لیا ہے، مصالح مرسلہ پر دال قواعد کو بھی

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ج:۲ ص:۱۲۶

فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں میں جگہ دی ہے، جن میں علاّمہ سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) اور علاّمہ اِبنِ نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) کی ''الأشباہ والنظائر'' سرِ فہرست ہیں اور وہ قواعد درجِ ذیل ہیں:

الف:- الضرر یزال۔
ترجمہ:- ضرر کو دُور کیا جائے گا۔

ب:- درء المفاسد أولیٰ من جلب المنافع۔
ترجمہ:- منفعت کی تحصیل کے مقابلے میں دَفعِ مضرّت اَولیٰ ہے۔

ج:- الضرورات تبیح المحظورات۔[1]
ترجمہ:- مواقعِ ضرورت پر ممنوع چیزیں بھی مباح ہوجاتی ہیں۔

عُرف وعادت

مشروعیتِ عُرف

انسانوں کے خودساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک ججوں کے فیصلوں کے نظائر اور شخصی اِجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص رِواج اور قومی تعامل ہی پر ہوتا ہے۔

اسلامی شریعت چونکہ خدا کی نازل کردہ ہے اس لئے اس کی اساس قرآن وحدیث پر ہے، باقی دوسرے مصادر ضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں لیکن یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ اسلام کے نزول کا مقصد ہی چونکہ انسانی معاشرے کی اصلاح اور غلط عُرف ورِواج کو مٹا کر اس کی جگہ پر عُرفِ صحیح قائم کرنا ہے، اس لئے اسلام نے محض کسی چیز کے رِواج پڑنے کو شریعت کے لئے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عادتیں اور ایسے عُرف جو اچھے تھے ان کو جوں کا

(۱) الأشباہ والنظائر: الفن الأوّل: القواعد الکلیۃ. ص: ۷۳، ۷۴، ۷۸

توں برقرار بھی رکھا اور جہاں کسی جزوی اصلاح وترمیم کی ضرورت تھی وہاں اصلاح وترمیم بھی کی، اس لحاظ سے بعض معاصر فقہاء کا یہ کہنا کہ عُرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے بلکہ وہ مصلحت اور دفعِ مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اُصول ہی کا ایک حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جا بات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب رحمہ اللہ خلاف (متوفی ۱۳۷۵ھ) لکھتے ہیں:

والعرف عند التحقيق ليس دليلًا شرعيًا مستقلًا. وهو فى الغالب مراعاة المصلحة۔[1]

ترجمہ:- تحقیق نظر سے دیکھا جائے تو عُرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کرسکتے کہ عُرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص تک کے لئے کی جاتی ہے اور عُرف کی بنا پر کبھی قیاس کو بھی ترک کردیا جاتا ہے:

وهو يراعى فى تفسير النصوص فيخصص به العام ويقيد به المطلق وقد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الاستصناع بجريان العرف به وإن كان قياسًا لا يصح لأنه عقد فى معدوم۔[2]

ترجمہ:- عُرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید سب میں کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس کو بھی عُرف کے بنا پر ترک کردیا جاتا ہے، چنانچہ عقد استصناع کے جائز ہونے کا حکم عُرف قائم ہوجانے کی بنا پر ہی دیا گیا ہے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع کرنے کی بنا پر وہ جائز نہ ہو۔

(۱،۲) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص:۹۱

تشریع اسلامی میں عُرف وعادت کا مقام

عُرف وعادت اکثر علماء وائمہ کے نزدیک مصادرِ شریعت میں سے ایک مصدر کی حیثیت رکھتا ہے اور اسلامی شریعت میں اس کو مصدر کی حیثیت حاصل ہونا دراصل اسلامی شریعت کے زمانہ اور ماحول کے ساتھ ساتھ چلنے کی صلاحیت واستعداد کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور اس کی سرسبزی وتروتازگی اور ہردَم جوان ہونے کی دلیل ہے، استاذ زکی الدین شعبان نے بہت صحیح فرمایا کہ:

عُرف، تشریع، قضا وفتویٰ کے زرخیز مصادر میں سے ہے، شریعت اور فقہاء نے اس کا جو اس طرح اعتبار کیا ہے یہ فقہِ اسلامی کی زرخیزی وشادابی اور مخلوق کے درمیان فیصلے کی صلاحیت پر دلیل ہے خواہ وہ کہیں ہوں اور کسی زمانے میں پائے جائیں۔[1]

فقہاء وشریعت نے عُرف کا جو اعتبار کیا ہے اس میں راز یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کا نزول وظہور اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ انسانوں کے مصالح وحقوق کو منظم کرے کجی اور ٹیڑھ کو درست کرے، تحریفات کا خاتمہ کرے اور لوگوں کے مابین جو رسومات جاری وساری ہیں ان میں اعتدال کی راہ بتائے، پس اگر لوگوں کے معاملات عُرف وعادت میں سے وہ ایسی چیزوں کو پائے جو صالح مفید ہوں تو شریعت ان کو برقرار رکھتی ہے، یہی وہ بات ہے جو حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے بیان فرمائی ہے:

فاعلم أنه بعث بالملة الحنيفية الإسماعيلية لإقامة عوجها وإزالة تحريفها وإشاعة نورها. وذلك قوله تعالى (ملة أبيكم إبراهيم) ولما كان الأمر على ذلك وجب أن تكون أصول

(۱) أصول الفقه الإسلامي، ص:۱۹۶

تلك الملة مسلمة وسنتها مقررة إذ النبي إذا بعث إلى قوم فيهم بقي سنة راشدة فلا معنى لتغييرها وتبديلها، بل الواجب تقريرها۔[1]

ترجمہ:- جاننا چاہئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ملّتِ حنیفیہ اسماعیلیہ کے ساتھ بھیجا گیا تا کہ اس کے ٹیڑھ کو درست اور اس کی تحریف کو ختم اور اس کے نُور کو شائع کریں، جیسا کہ اللہ کا قول ہے: ''ملّتِ ابراہیم کی اتباع کرو'' جب بات یہ ہے تو ضروری ہوا کہ اس ملّت کے اُصول مسلّم ہوں اور اس کے طریقے مقرّر ہوں، کیونکہ جب کسی قوم میں نبی آتا ہے جس میں سُنّتِ راشدہ سے کچھ باقی ہو تو اس کو بدلنے کے کوئی معنی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اس کو ثابت رکھا جائے۔

غرض یہ کہ عُرف وعادت کا شریعت نے اعتبار کیا ہے جب کہ وہ مصالح ہوں اور اُصولِ شریعت سے مناسبت رکھتے ہوں۔

''عُرف'' کا لغوی معنی

سب سے پہلے عُرف وعادت کے معنی جاننے کی ضرورت ہے لہٰذا پہلی بحث اسی سلسلے میں ہے عُرف کے معنی لغت میں جاننے کے آتے ہیں اور عام طور پر اسی شے پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جو معروف ہو اور عقلِ سلیم کے نزدیک مقبول اور طبیعتِ سلیمہ کے نزدیک مالوف و مانوس ہو۔

۱۔ علّامہ ابنِ منظور رحمہ اللہ (متوفی ۷۱۱ھ) فرماتے ہیں:

---

(۱) حجۃ اللہ البالغۃ: المبحث السادس باب اسباب النسخ، ج:۱ص:۲۱۸

العرف ضد النكر يقال: أوّلاه عرفا أي معروفا. وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه۔[1]

۲۔ لغت کی مشہور کتاب "المنجد" میں مادّہ عُرف کے تحت لکھتے ہیں:

العرف ما استقر فی النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول.

ترجمہ:۔عُرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور سلیم طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔

۳۔ علّامہ سیّد شریف جرجانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۱۶ھ) فرماتے ہیں:

العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول۔[2]

ترجمہ:۔عُرف وہ چیز ہے جس پر لوگوں کے نفوس عقل کی گواہی کی بنا پر قائم ہوں اور طبیعتیں اس کو قبول کرلیں۔

یہ تو عُرف کے لغوی معنی ہیں، اور فقہی اصطلاح میں عُرف نام ہے اس چیز کا جس کی جمہور لوگوں نے عادت بنالی ہو اور وہ ان کے مابین جاری وساری ہو خواہ وہ چیز فعل ہو جو لوگوں کے درمیان شائع وعام ہوگیا ہو یا وہ کوئی قول ہو جو کسی خاص معنی میں ان کے مابین مستعمل ہو اس طرح کہ وہ بولا جائے تو وہی معروف معنی کی طرف ذہن متبادر ہو۔

مادّہ عُرف اصل میں دو اُمر پر دلالت کرتا ہے:

تتابع الشيء متصلًا بعضه ببعض، والسكون والطمأنينة۔[3]

---

(۱) لسان العرب:، فصل: العين، العرف، ج:۹ ص:۲۳۹

(۲) التعريفات: باب العين، العرف، ص:۱۴۹

(۳) معجم مقاييس اللغة: باب العين والراء، العرف، ج:۴ ص:۲۸۱

۱۔ کسی شئ کا ایک دوسرے کے پیچھے آنا اس طور پر کہ ان میں سے بعض، بعض کے ساتھ متصل ہو۔

۲۔ سکون وطمانیت۔

''عُرف'' کا اِصطلاحی معنیٰ

اُستاذ منصور محمد الشیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

فالعرف ما تعارفه الناس والفوه حتّٰی استقر فی نفوسهم من فعل شاع بینهم أو قول كثر استعماله فی معنی خاص بحیث یتبادر منه هٰذا المعنی عند الإطلاق دون معناه الأصلی. (۱)

ترجمہ:- عُرف وہ ہے جو لوگوں میں متعارف ہو اور لوگ اس سے مانوس ہو گئے ہوں حتّٰی کہ وہ ان کے نفوس میں پیوست ہو گیا ہو، خواہ وہ فعل ہو جو ان میں شائع ہو یا قول جس کا استعمال کثرت کے ساتھ کسی خاص معنی میں ہوتا ہو اس طرح کہ اطلاق کے وقت یہی معنی اس سے مفہوم و متبادر ہو نہ کہ اس کے اصلی معنی۔

اُستاذ مصطفیٰ محمد الزرقاء نے فرمایا کہ:

أما فی الإصطلاح الفقهی فإن العرف هو عادة جمهور قوم فی قول وعمل. (۲)

ترجمہ:- اصطلاح فقہی میں عُرف قوم کی اکثریت کی عادت کا نام ہے خواہ وہ قول ہو یا عمل میں۔

اوپر جو عرض کیا گیا اس سے چند اُمور واضح ہوتے ہیں:

---

(۱) أصول الأحكام: ص: ۲۰۰

(۲) المدخل الفقهی العام: الفرع الثالث: العرف ج: ۱ ص: ۱۳۱، طبع: دار الفكر

۱۔ ایک یہ کہ عُرف کا تحقق اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ اکثر لوگوں میں عام ورائج ہوجائے یا کم از کم اس کا رواج غالب ہو چنانچہ جمہور کا لفظ اس کی دلیل ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ عُرف، عمل میں بھی ہوتا ہے اور قول میں بھی، پہلے کو عُرفِ عملی اور دوسرے کو عُرفِ قولی کہتے ہیں، میں کہتا ہوں کہ عُرف جس طرح قول اور عمل میں ہوتا ہے اسی طرح کسی چیز کے ترک میں بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ استاذ عبدالکریم زیدان نے تصریح کی ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ فقہی واصطلاحی عُرف اس وقت متحقق ہوتا ہے جب کہ وہ نفوس میں مستقر ہو اور عقول کے نزدیک مقبول ہو، لہٰذا جو اُمور لوگوں میں رائج ہوں مگر نہ نفوس میں مستقر ہوں اور نہ عقول کے نزدیک مقبول ہوں وہ اصطلاحی عُرف میں داخل نہیں، اگرچہ عُرف کا اطلاق ان پر لغت میں ہوتا ہو، مثلاً جو اُمور ریا و شہرت کی بنا پر کئے جاتے ہیں یا اس لئے کہ ان کے نہ کرنے سے معاشرے میں رُسوائی ہوگی یا لوگوں کی طرف سے ظلم ہوگا یہ عُرف فقہی میں داخل نہیں ہوں گے۔

حاصل یہ کہ عُرفِ فقہی اصطلاح میں اس قول وفعل یا ترک کا نام ہے جو اکثر لوگوں میں معروف ومعتاد ہو اور لوگوں کے نفوس وقلوب ان سے مانوس ومالوف ہوں اور عقولِ صحیحہ کے نزدیک وہ مقبول ومسلّم ہو۔

بعض معاصر علماء نے عُرف کی تعریف جامع انداز سے یوں بیان کی ہے:

العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه سواء كان قولًا أو فعلًا أو تركًا.[1]

ترجمہ:۔عُرف وہ امر ہے جو لوگوں میں عام ہوجائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہوجائیں خواہ وہ قول کے قبیل سے ہو یا فعل وترک کے قبیل سے ہو۔

(۱) علم أصول الفقه: الدليل السابع: العرف، ص:۸۹

''عادت'' کا لغوی معنی

عادت کا لفظ عوۃ یا معاودۃ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں کسی کام کا بار بار کرنا، لہٰذا لغت میں عادت اس فعل کا نام ہے جس کو انسان بار بار کرے، لغت کی مشہور کتاب ''المنجد'' میں ہے:

العادۃ ما یعتادہ الإنسان أی یعود إلیہ مرارا مکررۃ۔

''عادت'' وہ کام ہے جس کا انسان عادی ہو، یعنی بار بار اس کی طرف لوٹے اور اس کو کرے حتیٰ کہ وہ کام بغیر مشقت کے انجام دیا جانے لگے اور عادت اس حالت کا نام ہے جو ایک ہی نہج (طرز) پر بار بار ہو، جیسے حیض کی عادت:

(العادۃ) کل ما اعتید حتّٰی صار یفعل من غیر جھد والحالۃ تتکرر علیٰ نہج واحد کعادۃ الحیض فی المرأۃ۔ [1]

''عادت'' کا اصطلاحی معنی

العادۃ عبادۃ عما استقر فی النفوس من الأمور المتکررۃ المقبولۃ عند الطباع السلیمۃ۔ [2]

ترجمہ:- عادت وہ بار بار کئے جانے والے اُمور ہیں جو نفوس میں مستقر اور سلیم طبائع کے نزدیک مقبول ہوں۔

علّامہ اِبنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) نے یہی بات لکھی ہے وہ فرماتے ہیں:

إن العادۃ مأخوذۃ من المعاودۃ فھی بتکررھا ومعاودتھا مرۃ

(۱) المعجم الوسیط: باب العین، العادۃ ج:۲ ص:۶۳۵

(۲) الأشباہ والنظائر: الفن الأول: القواعد الکلیۃ، القاعدۃ السادسۃ، ص:۷۹

بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتّٰى صارت حقيقة عرفية.[1]

ترجمہ:- عادت، معاودت سے ماخوذ ہے پس عادت، بار بار ہونے کی وجہ سے نفوس وعقول میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ بغیر کسی علاقہ وقرینہ کے مقبول ہوتی ہے حتّٰی کہ وہ حقیقت عُرفیہ بن جاتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ عادت وہ فعل ہے جو بار بار ہو اور نفوس میں درجہ استقرار وقبولیت حاصل کر لے حتّٰی کہ اس کا کرنا آسان اور چھوڑنا مشکل ہو جائے۔

''عُرف'' کی حجیت قرآن سے

وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ (الاعراف:۱۹۹)

ترجمہ:- اور (لوگوں کو) نیکی کا حکم کرو!

علّامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ علماء نے اس آیت سے عُرف کے معتبر ہونے پر استدلال کیا ہے۔[2]

علّامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ (متوفی ۹۱۱ھ) ''الإكليل في استنباط التنزيل'' میں اس آیت سے مستنبط مسائل کا ذِکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

قال ابن الفرس: المعنى اقض بكل ما عرفته النفوس مما لا يرده الشرع، وهذا أصل القاعدة الفقهية في اعتبار العرف.[3]

ترجمہ:- اِبن الفرس رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ آپ فیصلہ کیجئے ہر اس چیز کے موافق جس کو لوگ پہچانتے ہیں یعنی جوان

(۱،۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف ج:۲ ص:۱۱۴، ۱۱۵

(۳) الإكليل في إستنباط التنزيل: سورة الأعراف آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ص:۱۳۲

میں رائج ہے ان چیزوں میں سے جس کو شریعت رَدّ نہیں کرتی، اور یہ آیت عُرف کے معتبر ہونے کے سلسلے میں قاعدۂ فقہیہ کی اصل یعنی دلیل ہے۔

اس آیت میں جو لفظ ''عُرف'' آیا ہے جمہور علماء نے اس کی تفسیر کئی طرح سے کی ہے۔ علامہ ابن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) نے اس کی تفسیر میں چار اقوال ذِکر کئے ہیں:

۱۔ اس سے مُرا معروف چیز ہے۔

۲۔ اس سے مُراد ''لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ'' کہنا ہے۔

۳۔ اس سے مُراد وہ چیزیں ہیں جن کا دِین میں سے ہونا معلوم ہو۔

۴۔ وہ چیزیں یعنی محاسن جن پر تمام شریعتیں متفق ہوں اور جن کا لوگ انکار نہ کریں۔[1]

ایک شُبہ کا جواب

یہاں ایک اِشکال ہے وہ یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ آیت میں عُرف سے وہ فقہی واصطلاحی عُرف مُراد نہیں ہے، جو حضراتِ فقہاء کے مابین دائر ہے، نزولِ قرآن کے وقت اس اصطلاح کا کوئی وجود نہ تھا، لہٰذا عُرف اصطلاحی پر اس آیت سے استدلال قابلِ اشکال معلوم ہوتا ہے۔

اس اِشکال کا جواب یہ ہے کہ آیت میں اگرچہ فقہی واصطلاحی عُرف مُراد نہیں ہے، لیکن اس سے عُرف اصطلاحی کی تائید ہوتی ہے اور اس کے عُموم میں یہ بھی داخل ہے، وہ اس طرح کہ مُراد عُرف سے معروف یعنی اچھی چیز ہے اور لوگوں کا اپنے معاملات واعمال

(۱) أحکام القرآن: سورۃ الأعراف، آیت نمبر ۱۹۹ کے تحت، ج: ۲ ص: ۲۵۹

میں کسی چیز کا رِواج وعادت بھی ان کے نزدیک اُمورِ معروفہ میں سے ہے اور عقل ان کو مستحسن خیال کرتی ہے، لہٰذا یہ عُرف بھی قرآنی عُرف میں داخل ہوتا ہے۔

غالباً علامہ زرقانی رحمہ اللہ کی اس درج ذیل عبارت کا یہی حاصل ہے، وہ فرماتے ہیں:

توجيه هذا الإستدلال هو أن العرف في الأية وان لم يكن مرادا به المعنى الاصطلاحي، قد يستأنس به في تاييد اعتبار العرف بمعناه الاصطلاحي لأن عرف الناس في أعمالهم ومعاملاتهم هو مما استحسنوه وألفته عقولهم والغالب أن عرف القوم دليل على حاجتهم إلى الأمر بالمتعارف فاعتباره يكون من الأمور المستحسنة۔[۱]

عُرف کی حجیت حدیث سے

عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم. فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف۔[۲]

ترجمہ:- حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہند بنتِ عتبہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ابوسفیان بہت بخیل آدمی ہیں وہ اتنا خرچ نہیں دیتے جو مجھے اور میرے بچے کو کافی ہو مگر یہ کہ میں ان کی بے خبری میں ان کا مال لے لوں (تو کیا یہ لینا جائز ہے؟) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے لئے اور تیرے بچے کے لئے

---

(۱) المدخل الفقهي العام: الفرع الثالث: العرف، ج:۱ ص: ۱۳۳

(۲) صحيح بخاري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه. ج:۷ ص: ۶۵، رقم الحدیث: ۵۳۶۴

جو کافی ہو معروف طریقے پر لے لو۔

اس حدیث میں جو آخری جملہ ہے:

خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف۔

اس میں معروف سے مُراد وہ ہے جو عادۃً معلوم ہو، چنانچہ علّامہ اِبنِ حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے فرمایا:

والمراد بالمعروف القدر الذی عرف بالعادۃ أنہ الکفایۃ۔ (۱)

اس تفسیر کی بنا پر یہ حدیث عُرف کے معتبر ہونے کی دلیل ہے، چنانچہ اِمام نووی رحمہ اللہ نے شرحِ مسلم میں، حافظ اِبنِ حجر رحمہ اللہ نے شرحِ بخاری میں، اور اِمام قرطبی رحمہ اللہ نے اس حدیث سے عُرف کے اعتبار پر استدلال کیا ہے۔

اِمام نووی رحمہ اللہ (متوفی ٦٧٦ھ) اس حدیث کے فوائد گنواتے ہوئے فرماتے ہیں:

ومنھا اعتماد العرف فی الأمور التی لیس فیھا تحدید شرعی۔ (۲)

اور علّامہ اِبنِ حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وفیہ اعتماد العرف فی الأمور التی لا تحدید فیھا من قبل الشرع

وقال القرطبی: فیہ اعتبار العرف فی الشرعیات خلافاً لمن أنکر ذلك...إلخ۔ (۳)

معلوم ہوا کہ یہ حدیث عُرف کے اعتبار پر ایک دلیل ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی جو

(۱) فتح الباری: کتاب النفقات، باب إذا لم ینفق الرجل فللمرأۃ أن تأخذ بغیر علمہ، ج:۹ ص:۵۰۹

(۲) المنھاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب الأقضیۃ، باب قضیۃ ھند، ج:۱۲ ص:۷

(۳) فتح الباری: کتاب النفقات، باب إذا لم ینفق الرجل...إلخ، ج:۹ ص:۵۱۰

تفصیل آئی ہے اس میں عرفات کا خطبہ بھی مذکور ہے، اور اس خطبے کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا:

ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف۔ (۱)

ترجمہ: تم پر اپنی عورتوں کا کھانا کپڑا بھی معروف طریقے پر لازم ہے۔

اس میں بھی معروف سے مُراد عُرف وعادت سے معلوم چیز ہے، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ عورت کا کھانا اور کپڑا عُرف وعادت کے مطابق دینا شوہر کے ذِمہ ہے۔ علّامہ اِبنِ حجر رحمہ اللہ نے علّامہ اِبنِ بطال رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے:

أجمع العلماء على أن للمرأة مع النفقة على الزوج كسوتها وجوبا وذكر بعضهم أنه يلزمه أن يكسوها من الثياب كذا والصحيح فى ذلك أن لا يحمل أهل البلدان على نمط واحد وأن على أهل كل بلد ما يجرى فى عادتهم بقدر ما يطيقه الزوج على قدر الكفاية لها۔ (۲)

علماء نے اس بات پر اِجماع کیا ہے کہ عورت کے لئے اس کے شوہر پر نفقے کے ساتھ وجوبی طور پر کپڑا دینا بھی، اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ تمام شہروں کے لوگوں کو ایک ہی طریقے پر نہیں رکھا جائے گا بلکہ شہر والوں پر وہی لازم ہوگا جو ان کے عُرف وعادت میں شوہر کی طاقت کے بقدر عورت کو کفایت کرنے والی مقدار جاری ہے، غرض اس حدیث میں بھی معروف سے یہی عُرف وعادت مُراد ہے لہٰذا اس سے عُرف کا معتبر ہونا معلوم ہوا۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

(۱) صحيح ابن حبان: كتاب الحج، باب التمتع، ذكر وصف حجة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ج:۹ ص:۲۵۷، رقم الحديث: ۳۹۴۴

(۲) فتح البارى: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل... إلخ، ج:۹ ص:۵۱۳

ما رآہ المسلمون حسنًا فھو عند اللہ حسن۔

ترجمہ:۔مسلمان جس کو اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

اس کو امام احمد، ابوداؤد طیالسی، ابوسعید ابن الاعرابی رحمہ اللہ نے روایت کیا ہے جیسا کہ علّامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۴۲۰ھ) نے ''سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة'' میں لکھا ہے۔حضرت البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی سند حسن ہے، نیز لکھا ہے کہ امام حاکم اور امام ذہبی نے اس کو صحیح اور امام سخاوی رحمہم اللہ نے حسن قرار دیا ہے:

أخرجه أحمد (رقم ۳۶۰۰)، والطيالسي في مسنده (ص: ۲۳)، وأبو سعيد ابن الأعرابي في معجمه (ج: ۲ ص: ۸۴)، من طريق عاصم عن زر بن حبيش عنه، وهذا إسناد حسن. وروى الحاكم منه الجملة التي أوردنا في الأعلى وزاد في آخره وقد رأى الصحابة جميعا أن يستخلفوا أبا بكر رضي الله عنه وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي. وقال الحافظ السخاوي: هو موقوف حسن۔ (۱)

یہ اگرچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے، مگر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے، کیونکہ محدثین نے لکھا ہے کہ صحابہؓ کا قول جو عقل ورائے سے نہیں کہا جاسکتا حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔(كما حققه علماء الأصول) اور یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے مگر اس کی سند میں کذّاب راوی موجود ہے۔

اس لئے یہ روایت مرفوع ثابت نہیں ہے، ہاں یہ حضرات عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو بحکم مرفوع ہے۔

(۱) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة. ج: ۲ ص: ۱۷، رقم: ۵۳۳

عُرف کی حجیت اِجماع سے

آڈر پر بنائے گئے سامان کی خرید وفروخت کے جواز پر اِجماع منعقد ہو چکا ہے۔باوجودیکہ عقد کے وقت مبیع معدوم ہوتی ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک اس کا تعامل ہے۔

بیع تعاطی جس میں بائع ومشتری بغیر کسی بھاؤ تاؤ کے قیمت ادا کرتے ہیں اور سامان لیتے ہیں، یہ عُرف میں اس قدر عام ہے کہ اس میں اس کی قیود وشرائط ذِکر کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہتی اس کے جواز پر بھی اُمت کا اِجماع ہے۔

ایسے ہی دُخول حمام، شرب ماء کا مسئلہ بھی عُرف پر مبنی ہے اور بالاتفاق جائز ہے، اور دوسرے بہت سے اَحکامات ہیں مثلاً وقف منقولہ، دایہ کے دُودھ وغیرہ جو عُرف پر مبنی ہیں اور ان کے جواز پر اِجماع منعقد ہو چکا ہے:

> وأما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الإستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه. تركنا القياس للإجماع على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا۔ (۱)

عُرف کی حجیت قیاس سے

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عُرف کا اعتبار کیا جائے ورنہ لوگ بہت مشقت اور تنگی میں گرفتار ہو جائیں گے جب کہ فرمانِ خداوندی ہے:

> وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ ۭ (الحج:۷۸)
>
> یعنی دِین میں کوئی تنگی نہیں ہے۔

اور دوسرے مقام پر اِرشادِ باری تعالیٰ ہے:

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في بيان القياس والإستحسان، ج:۲ ص:۲۰۳

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة:۱۸۵)

ترجمہ:- اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں تنگی نہیں چاہتے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود عرب کے ان عُرف کو باقی رکھا جن کا اَحکامِ شرعیہ سے کوئی ٹکراؤ نہ ہو، اسی کو ڈاکٹر احمد محمود الشافعی لکھتے ہیں:

إن الله الذي أوحى الإسلام إلى نبيه صلى الله عليه وسلم اقر العرب على ما الفوه وتعارفوه من عادات صالحة قبل الإسلام كما هي أو بعد تنظيم لها كمراعاة الكفاءة في الزواج والإجارة والسلم والإرث بالتعصيب والولاية وغير ذلك۔ (۱)

ترجمہ:- بلاشُبہ اس خداوند سبحانہ نے جس نے دِینِ اسلام کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھیجا، عرب کے ان معاملات اور عمدہ عادتوں کو جو اِسلام سے پہلے ان میں تھیں یا بعد میں اس کی تشکیل ہوئی برقرار رکھا مثلاً شادی میں کفاءت، اِجارہ، سَلَم، عصبہ اور ولدیت وغیرہ کی بنیاد پر وارث ہونا۔

عُرف کی حجیت اَئمہ اَربعہ کے نزدیک

حنفیہ اور مالکیہ میں سے بہت سے حضرات کی رائے یہ ہے کہ عُرف ان اُصولوں میں سے ایک اصل ہے جس سے اَحکام میں استیناد کیا جاتا ہے یعنی جن پر اَحکام کی بنیاد رکھی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی نص موجود نہ ہو، حنفیہ میں سے علّامہ اِبنِ نُجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

واعلم ان اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً۔ (۲)

(۱) أصول الفقه الإسلامي: ص:۱۸۲

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأوّل، القاعدة السادسة، ص:۷۹

ترجمہ:- جاننا چاہیے کہ عُرف وعادت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی طرف فقہ میں بہت سے مسائل کے اندر رُجوع کیا جاتا ہے، یہاں تک کہ علماء نے اس کو ایک اصل (شرعی) قرار دیا ہے۔

اور علّامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

الثابت بالعرف کالثابت بالنص۔ [1]

ترجمہ:- عُرف سے ثابت ہونے والے (حکم کی حیثیت) نص سے ثابت ہونے والے (حکم) کے مانند ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم جو عُرف سے ثابت ہو وہ حکم ایسی دلیل سے ثابت ہے جو نص کے مانند قابلِ اعتماد ہے، جہاں کوئی نص موجود نہ ہو اور فقہاء کی ہاں یہ قول مشہور ہے کہ:

المعروف عرفا کالمشروط شرطا۔

ترجمہ:- جو چیز عُرف کی بنیاد پر معروف ومشہور ہو جائے تو وہ عُرف اس شرط کے مانند ہے جس کی شرط لگائی گئی ہو۔

علّامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ (متوفی ۹۷۰ھ) نے اس قاعدہ کو ذِکر کر کے اس پر کئی فروع اور اَمثلہ کو متفرّع کیا ہے۔ [2]

فقہِ مالکی بھی فقہِ حنفی کی طرح عُرف کو تسلیم کرتی ہے اور اُصولِ فقہ میں اُسے ایک اصل مانتی ہے جہاں کوئی نص قطعی موجود نہ ہو بلکہ فقہِ مالکی عُرف کے مسئلے میں مذہبِ حنفی سے زیادہ آگے بڑھے ہوئے ہیں، اس لئے کہ مصالح مرسلہ فقہِ مالکی کا اہم ستون ہے اور اس

---

(۱) المبسوط: کتاب الأیمان، باب الکسوۃ، ج:۹ ص:۴، کتاب الوکالۃ، باب من الوکالۃ بالبیع والشراء، ج:۱۹ ص:۱۴

(۲) الأشباہ والنظائر: الفن الأوّل، القاعدۃ السادسۃ، ص:۸۳

میں کوئی شک نہیں کہ اس عُرف کی رعایت کرنا جس میں کوئی فساد نہیں ہے مصلحت کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، اس کا ترک کرنا فقیہ کے لئے درست نہیں بلکہ اس کا لینا واجب ہے:

قال العلماء في المذهب الحنفي والمالكي أن الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد بدليل شرعي.[1]

حنابلہ بھی دیگر اَصحابِ مذاہب کی طرح اپنے فتاویٰ اور اَحکام کے اندر عُرف کا لحاظ کرتے ہیں اور حنابلہ چونکہ معاملات کے باب میں توسّع سے کام لیتے ہیں اور وہ الفاظ پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ مفہوم اور مقاصد کو معتبر قرار دیتے ہیں اس لئے حنابلہ خاص طور پر معاملات کے باب میں عُرف کا لحاظ کرتے ہیں، اسی طرح عقود کے صیغوں اور معاملات ونکاح کی شرطوں میں لوگوں کے عُرف اور تعامل کا بہت زیادہ خیال کرتے ہیں اور عقود ومعاملات میں جو شرائط عُرفاً لوگوں کو معلوم ہوں لیکن عقد کرتے وقت اس کی شرط نہیں لگائی تو وہ بغیر ذِکر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے عند الحنابلہ شرعاً معتبر ہوگی یہی وجہ ہے کہ حنابلہ عُرف کو نطق اور تکلّم کے قائم مقام مانتے ہیں۔

علّامہ ابن القیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں کہ:

وقد أجري العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع منها نقد البلد في المعاملات.[2]

ترجمہ:- سو سے زائد مقام میں عُرف کو نطق کے قائم مقام کیا گیا ہے، ان میں سے ایک معاملات کے اندر نقدِ بلد ہے۔

ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حنابلہ بھی عُرف کو اُصول شرع میں سے ایک اصل مانتے ہیں جہاں کوئی نص شرعی موجود نہ ہو۔

شافعیہ بھی جب نص نہ ہو عُرف کا لحاظ کرتے ہیں، چنانچہ علّامہ ابنِ حجر رحمہ اللہ

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۳۷

(۲) إعلام الموقعين: العرف يجري مجرى النطق، ج:۲ ص:۲۹۷

فرماتے ہیں کہ جب عُرف نص کے مخالف نہ ہو تو عُرف پر عمل کرنا چاہئے، علّامہ قرطبی رحمہ اللہ نے ابوسفیان کی بیوی کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نقل کیا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لو جتنا عُرف عام میں تمہارے بچوں اور تمہارے لئے کفایت کرے، یہ بات ایک حیثیت سے اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ شافعیہ بھی عُرف کو لیتے ہیں لیکن یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس کے لئے نص شرعی ہو۔ (۱)

عُرف وعادت کے درمیان فرق

عُرف وعادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں ایک ہی چیز ہیں اس بارے میں علماء کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

الف:- بعض علماء نے عُرف وعادت کے درمیان فرق کرنے کی کوشش کی ہے کہ عادت کا تعلق انفرادی طریقہ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص کی فطرتِ ثانیہ بن گئی ہو، جب کہ عُرف کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری یا طبقہ کے درمیان پائے جانے والے عمل اور رِواج پر ہوتا ہے۔

ب:- اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عُرف کا تعلق قول سے ہے جب کہ عادت کا تعلق فعل سے ہے۔

وقال قوم: وقد تختص العادة بالأفعال والعرف بالأقوال. (۲)

ج:- بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عادت درحقیقت عُرف سے عام ہے کیونکہ عادت کا اطلاق عادتِ اجتماعیہ (یعنی عُرف) پر اور عادتِ فردیہ دونوں پر ہوتا ہے، جب کہ عُرف کا اطلاق صرف عادتِ اجتماعیہ پر ہوتا ہے، لہٰذا عُرف خاص اور عادت عام ہے کیونکہ ہر عُرف عادت ہے لیکن ہر عادت عُرف نہیں ہے۔

(۱) فتح الباري: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل...إلخ، ج:۹ ص:۵۱۰

(۲) تاج العروس: فصل: العين مع الدال، عود ج:۸ ص:۴۴۳

د:-اور بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ عُرف وعادت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں مترادف الفاظ ہیں۔ علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عُرف وعادت اگرچہ مفہوم کے اعتبار سے مختلف ہیں لیکن مصداق کے لحاظ سے ایک ہی ہیں، یہی وجہ ہے کہ بہت سی کتابوں میں جب عُرف کا ذِکر کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ عادت کو بیان کردیا جاتا ہے:

فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث المصداق وإن اختلفا من حيث المفهوم۔ (۱)

عُرف اور اِجماع کے مابین فرق

بعض علماء نے عُرف اور اِجماع کے درمیان چند فروق بیان کئے ہیں، جن کا خلاصہ درجِ ذیل ہے:

۱۔ ایسا قول یا فعل جو عوام وخواص میں پایا جاتا ہو اس کو اکثر لوگوں کے قبول کرلینے کا نام عُرف ہے، جب کہ اِجماع کسی ایک زمانے کے مجتہدین کرام کا کسی مسئلے پر متفق ہونے کو کہتے ہیں۔

۲۔ عُرف میں بعض لوگوں کی مخالفت سے کوئی نقص نہیں آتا، جب کہ اِجماع کے تحقق کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمام مجتہدین کرام کا اتفاق ہو کسی کی مخالفت نہ ہو۔

۳۔ اِجماع سے ثابت ہونے والا حکم ناقابلِ تنسیخ ہوتا ہے اس کی حیثیت نص سے ثابت شدہ اَحکام کے درجے میں ہے، جب کہ عُرف کی بنا پر جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں تبدیلی عُرف کی وجہ سے پھر حکم کے بدل جانے کا اِمکان پایا جاتا ہے۔

۴۔ عُرف کبھی فاسد ہوتا ہے، مثلاً اگر لوگوں کا عُرف کسی حرام اَمر پر ہوجائے جو

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف، ج:۲ ص:۱۱۴

نصِ شرعی سے متصادم ہو جیسے سُود کھانے اور شراب پینے کا عُرف، بَرخلاف اِجماع کے کہ وہ کبھی نص سے متصادم نہیں ہوتا ہے۔

عُرف کے معتبر ہونے کی شرائط

عُرف کے معتبر ہونے کے لئے فقہائے کرام نے درجِ ذیل شرائط لگائی ہیں:

۱۔ عُرف عام ہو اور لوگ اس کا ہمیشہ لحاظ کرتے ہوں، ایسا تعامل جسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو وہ عُرف شرعاً معتبر قرار نہیں پائے گا۔

۲۔ عُرف کا انشاءِ تصرف کے ساتھ یا اس سے پہلے پایا جانا ضروری ہے، مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے اور ان میں نزاع کی شکل پیدا ہو جائے تو نزاع کے حل کے لئے اس عُرف کا اعتبار ہوگا جو معاملے کے شروع ہونے کے ساتھ یا اس سے پہلے لوگوں میں موجود تھا، ایسا عُرف جو بعد میں قائم ہو اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملے میں فیصل نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہائے کرام فرماتے ہیں:

> العرف الذی تحمل علیہ الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ۔[1]
>
> ترجمہ:- وہ عُرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عُرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر کا اگر ذِکر عقدِ نکاح کے وقت نہ کیا جائے تو عُرف کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل جائے اور نکاح کے وقت جو عُرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے عُرف کا اطلاق اس معاملے پر نہیں ہوگا۔

---

(۱) الأشباہ والنظائر: الفن الأول، القاعدة السادسة، ص:۸٦

اسی طرح اگر کسی علاقے میں گوشت سے صرف گائے کا گوشت مُراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے گا کسی اور چیز کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

۳۔ تصریح عُرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رِواج تو صرف آدھا مہر اَدا کرنے کا ہو لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگادی ہو کہ وہ پورا مہر معجّل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا ہو تو اَب عُرف کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ صراحتاً عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ عُرف کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے جہاں کسی معاملے میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، تب سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ عُرف کے مطابق ہوا ہوگا لیکن جب تصریح عُرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح۔ (۱)

ترجمہ:۔صراحت کے مقابلے میں دلالت کا اعتبار نہیں ہے

۴۔ عُرف کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطّل کرنے کا باعث نہ ہو کیونکہ ایسا عُرف جو شرعی نصوص شریعت کے مقاصد اور اس کی رُوح کے خلاف ہو وہ عُرف فاسد کہلاتا ہے اور شریعت میں اعتبار صرف صالح کا ہے، مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، سُودی کاروبار، رقص وسرود کہیں کا عُرف بن جائے ،ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر وتفریح کا رواج ہوجائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عُرف کا شریعت میں اعتبار نہیں بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی ان اُمور میں اصطلاح شریعت کا اوّلین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلیفی اَحکام ہی فوت ہوجائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہوکر رہ جائے گا۔

---

(۱) مجلة الأحكام العدلية، ... على الفقهية، ص:۱۷

۵۔ صاحب فروق نے ذکر کیا ہے کہ عادت کے استعمال کا مکرر ہونا ضروری ہے، اس حد تک کہ جب وہ لفظ بولا جائے تو بغیر کسی قرینے کے وہی معنی سمجھ میں آئے جو معنی اس کی طرف منقول ہے اور فہم کسی اور معنی کے بجائے اس معنی کی طرف سبقت کرے، اسی لئے کلب معلَّم اسی کو کہا جاتا ہے جب کہ مالک کتے کو تین مرتبہ شکار پر چھوڑے اور تینوں مرتبہ شکار کو پکڑ کر مالک کے لئے چھوڑ دے خود نہ کھائے، اسی طرح جب اسے شکار پر چھوڑا جائے اور کسی وجہ سے اسے راستے سے واپس بلانا ہو اور وہ بلائے تو واپس بھی آجائے تو اُب اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ شکار کو نہ کھانے کی کتے کی عادت ہوگئی ہے اور اب یہ کتا کلبِ معلَّم کہلائے گا۔

۶۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ عادت مطرد ہو یا غالب ہو، یعنی لوگوں کا کسی عمل کو بار بار (پے درپے، مسلسل) کرنے کی عادت بن جائے، یا غالب معنی پر محمول کرنے کی عادت ہو جیسے اگر کسی نے دَراہم یا دَنانیر کے بدلے فروخت کیا اور متبایعان کسی ایسے شہر میں رہتے ہیں جہاں مختلف نقود رائج ہوں اور ہر ایک کی مالیت بھی الگ الگ ہو اور رِواج میں بھی اختلاف ہو، کسی کا زیادہ کسی کا کم رِواج ہو تو بیع غالب نقد بلد کی طرف لوٹے گی یعنی جس سکے کا رِواج زیادہ ہو وہ مشتری کو اُدا کرنا پڑے گا۔

عُرفِ صحیح وعُرفِ فاسد

اوّلاً عرف کی دو قسمیں ہیں: ۱۔عُرفِ صحیح ۲۔عُرفِ فاسد

۱۔عُرفِ صحیح

وہ عُرف ہے جو نصوص شارع کے معارض نہ ہو، یا شریعت فی الجملہ اس کے معتبر

ہونے کی شہادت دے رہی ہو۔ اس عُرف کو اِختیار کرنا اور لینا معتبر ہے چونکہ یہ اُصولِ شرعی میں سے ایک اصل ہے۔

العرف الصحيح، فإنه يوخذ به ويعتبر الأخذ به أخذا بأصل من أصول الشرع.[1]

۲۔ عُرفِ فاسد

وہ عُرف ہے جس سے لوگ متعارف ہوں (یعنی اس کا وہ عُرف رہا ہو اور اس پر تعامل بھی رہا ہو) لیکن وہ شریعت کے مخالف ہو اور قواعد شرع سے متصادم ہو۔[2]

عُرفِ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ متروک العمل ہے۔

عُرف کی اقسام

جو عُرف شرعاً معتبر ہے (یعنی عُرفِ صحیح) اور وہ اَحکام پر اَثر اَنداز ہوتا ہے، اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عُرفِ عام ۲۔ عُرفِ خاص

۱۔ عُرفِ عام

جس عُرف پر لوگوں کا تعامل ہو چکا ہو اور لوگ اس سے متعارف ہوں اور وہ اتنا عام ہو گیا ہو کہ کسی خاص قوم اور خطے کے ساتھ مخصوص نہ رہا ہو، مثلاً حمام میں اُجرت دے کر غسل کرنا، یہ عمل اتنا عموم اختیار کر گیا ہے کہ یہ کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقے میں محدود نہ رہا، ہر جگہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے حالانکہ اس میں ٹھہرنے کی مدت، پانی کے استعمال کی مقدار اور اُجرت کی کوئی تعیین نہیں ہوتی ہے، جس کا تقاضا یہ ہے اسے ناجائز قرار دیا جائے لیکن ان سب چیزوں کی تعیین رِواج کے حوالے کر دی گئی اور عُرف و رِواج کے مطابق اس عمل کو جائز قرار دیا گیا:

(۱، ۲) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص: ۲۷۸

العرف الصحيح ينقسم إلى عرف عام، وعرف خاص، والعرف العام هو الذي اتفق عليه الناس في كل الأمصار كدخول الحمام واطلاع الناس بعضهم على عورات بعض أحياناً فيه، وعقد الإستصناع، وقد قرر فقهاء الحنفية أن هذا العرف يترك به القياس۔ (۱)

ومثل دخول الحمام من غير شرط أجرة معلومة ولا مدة معلومة ولا ذكر لمقدار الماء الذي يستعمله أجازوه لظهوره في علماء السلف من العامة وتركهم النكير عليهم فيه۔ (۲)

نظير دخول الحمام بأجر فإنه جائز لتعامل الناس وإن كان مقدار المكث فيه وما يصب من الماء مجهولا۔ (۳)

اسی طرح عُرفِ عام سے عقدِ اِستصناع کا جواز ہے، استصناع کا مطلب ہے کسی چیز کے بنانے اور تیار کرنے کا آرڈر کسی کمپنی یا فرد کو دینا، عقدِ بیع کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ مبیع فی الحال موجود ہو لیکن استصناع کے اندر مبیع فی الحال موجود نہیں ہوتی ہے، لہٰذا شرطِ مذکور کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس عقد کو صحیح نہیں ہونا چاہئے لیکن عُرف اور تعامل یہ رہا ہے کہ لوگ ہر زمانے میں عقدِ اِستصناع کا معاملہ کرتے رہے ہیں اس لئے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے:

أما ترك القياس بدليل الإجماع فنحو الإستصناع فيما فيه للناس تعامل فإن القياس يأبى جوازه تركنا القياس للإجماع

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: العرف، ص:۲۷۸

(۲) الفصول في الأصول: باب ما يقع به البيان، بيان الحكم بالإقرار، ج:۲ ص:۴۰

(۳) المبسوط: كتاب البيوع، السلم في اللحم، ج:۱۲ ص:۱۳۹، الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة الخامسة، ص:۷۹

على التعامل به فيما بين الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا۔ [۱]

واستدلال الحنفية على جواز الإستصناع لمشاهدة السلف له من غير إنكار مع ظهوره واستفاضته۔ [۲]

الا ترى أنا جوزنا الإستصناع للتعامل والإستصناع بيع ما ليس عنده وانه منهى عنه وتجويز الإستصناع بالتعامل۔ [۳]

۲۔ عُرفِ خاص

وہ عُرف ہے جو کسی خاص شہر یا مُلک یا لوگوں کی ایک جماعت کا عُرف ہو اور انہی کے یہاں وہ متعارف ورائج ہو، مثلاً بخارا کا عُرف یا مصر وقاہرہ کا عُرف یا تاجروں اور کاشتکاروں کا عُرف وغیرہ وغیرہ، عُرف کی اس قسم میں عُرفِ عام کے مقابلے میں قوت کم ہے لیکن اس کے باوجود یہ فتاویٰ اور اَحکام پر اَثر اَنداز ہوتا ہے مگر اس کا اثر اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ نص موجود نہ ہو:

العرف الخاص وهو العرف الذى يسود فى كل بلد من البلدان أو إقليم من الأقاليم، أو طائفة من الناس كعرف التجارة أو عرف الزراع ونحو ذلك، فإن هذا العرف لا يقف أمام النص۔ [۴]

عُرفِ عام وخاص کی تعریف کا حاصل یہ ہے کہ عُرفِ عام میں یہ قید ہوتی ہے کہ ایک زمانے کے تمام لوگوں کا تعامل کسی عمل پر ہو اور علماء کی طرف سے اس پر نکیر نہ کی گئی ہو

(۱) أصول السرخسي: فصل فى بيان القياس والإستحسان، ج:۲ ص:۲۰۳

(۲) البحر المحيط فى أصول الفقه: كتاب الأدلة مختلف فيها، إطباق الناس من غير نكير، ج:۸ ص:۵۳

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف، ج:۲ ص:۱۱۶

(۴) أصول الفقه لأبى زهرة: العرف، ص:۲۷۳

لیکن عُرفِ خاص کے اندر تمام لوگوں کا تعامل نہیں ہوتا ہے بلکہ کسی مخصوص شہر کے لوگوں کا تعامل ہوتا ہے اور وہاں کے علماء نے اس پر نکیر بھی نہ کی ہو، اوّل کی مثال عقد استصناع ہے، اور ثانی کی مثال عقد کے اندر غالب نقد بلد کا اعتبار ہے۔

عُرفِ عام وخاص کا اِعتبار

عُرفِ عام کے اعتبار میں کسی کا اختلاف نہیں حتیٰ کہ عُرفِ عام اگر دلیل شرعی سے بالکلیہ مخالف نہ ہو بلکہ دلیل تو عام ہو لیکن عُرف اس کے بعض افراد کے مخالف ہو یا دلیل قیاسی ہو تو ایسی صورت میں عُرف معتبر ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

فان العرف معتبر إن كان عاما فإن العرف العام يصلح مخصصا ويترك به القياس۔[1]

ترجمہ:- عُرف اگر عام ہو تو اس کا اعتبار ہوگا کیونکہ عُرف عام تخصیص کی صلاحیت رکھتا ہے، اس عُرف عام کے مقابلے میں قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

عُرف خاص کے اعتبار ہونے نہ ہونے کے متعلق اہلِ علم کا اختلاف ہے، بعض علماء کے ہاں عُرف خاص معتبر نہیں لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے، عرف خاص کو جن لوگوں نے غیر معتبر مانا ہے انہوں نے اس کو نص کی حد تک ہی منحصر رکھا ہے قیاس میں وہ بھی اس کی تاثیر کے قائل ہیں، چنانچہ اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ واضح الفاظ میں ذِکر کرتے ہیں:

وهو لا يقف امام النص مطلقا سواء كان النص عاما أم كان

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۱۶

النص خاصًا ولكن يقف أمام القياس غير المقطوع بعلته من نص أو ما يشبه النص فی وضوحه وجلائه۔ [۱]

عُرف خاص کا نص کی موجودگی میں اعتبار نہیں خواہ نص عام ہو یا خاص لیکن اس قیاس کے مقابلے میں وہ معتبر ہوگی جس کی علت نص قطعی نہ ہو یا نص کی طرح اس کی علت واضح نہ ہو۔

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں:

والخاص يترك به القياس الظنی فی علته وتطبيقه على الفرع بالنسبة لأهل البلد أو الطائفة التی تتعارفه ولا يترك لغيرهم۔ [۲]

ترجمہ:-عُرف خاص کے سبب اس قیاس کو ترک کیا جائے گا جو اپنی علت میں ظنی ہو اور اس کا انطباق اسی شہر والوں اور جماعت تک محدود ہوگا جن کا یہ عُرف ہے، ان کے علاوہ لوگوں کے لئے (اس قیاس ظنی کے) ترک کی اجازت نہ ہوگی۔

عُرفِ عام وعُرفِ خاص میں حکم کے اعتبار سے فرق

۱۔ پہلا فرق یہ ہے کہ عُرفِ عام سے حکم عام ثابت ہوگا یعنی ایسا عُرف جو تمام بلاد والوں کا ہو، تو اس کے ذریعے جو حکم ثابت ہوگا وہ تمام بلاد والے پر اس کی پابندی لازم ہوگی لیکن عُرفِ خاص کے ذریعے حکمِ خاص ثابت ہوگا اور اس حکم کے پابند صرف وہی شہر والے ہوں گے جس شہر والے کا یہ عُرف ہے:

العرف العام فی سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد والخاص فی بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط۔ [۳]

(۱،۲) أصول الفقه لأبی زهرة: العرف ص:۲۷۸

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۳۲

۲۔ اگر عُرفِ عام نصِ قطعی قرآن وحدیث کے خلاف واقع ہوجائے تو عُرفِ عام کے اعتبار سے نص میں تغیّر کرنا ہرگز جائز نہیں ہے لیکن اگر قیاس کے خلاف عُرفِ عام آجائے تو اس صورت میں تغیّر وتبدل کرنے میں اختلاف ہے، راجح قول یہ ہے کہ تبدیلی جائز ہے۔

۳۔ اگر عُرفِ عام یا خاص علمائے متقدمین کی رائے کے خلاف واقع ہوتو اس صورت میں عُرف پر عمل کر کے ثابت شُدہ مسئلہ میں تغیّر کرنا جائز ہے۔

۴۔ عُرفِ عام اگر نص شرعی کے معارض ہوتو اس کے ذریعے اثر کی تخصیص بھی درست ہے، جیسے عقد استصناع، اور اگر عُرفِ خاص نص شرعی کے معارض ہوتو اس کے ذریعے اثر کی تخصیص کرنے اور نہ کرنے میں اختلاف ہے اَصح یہ ہے کہ اثر کی تخصیص درست نہیں ہے:

العرف الخاص انما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس ولا يخص به الأثر بخلاف العرف العام۔ (۱)

عُرف لفظی کی تعریف

شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء رحمہ اللہ فرماتے ہیں بعض الفاظ یا ترکیبوں کا لوگوں کے درمیان کسی متعین معنیٰ میں اس طور پر رائج ہوجانا کہ مطلق ذِکر کے وقت بلا کسی قرینہ اور عقلی کاوِش کے اس معنیٰ کی طرف ذہن چلا جائے۔

فهو أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التركيب في معنى معين بحيث يصح ذلك المعنى هو المفهوم التبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية۔ (۲)

مثلاً جب لوگ ولد کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مذکر اولاد مُراد ہوتی ہے مؤنث

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۳۳

(۲) المدخل الفقهي العام: الفرع الثاني تقسيم العرف، ج:۲ ص:۸۴۵

مُراد نہیں ہوتی نیز لحم کے لفظ کا اطلاق لوگ مچھلی کے گوشت پر نہیں کیا کرتے لہٰذا اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھائے اور پھر وہ مچھلی کھالے تو وہ عُرف کی بنا پر حانث نہیں ہوگا۔

عُرف عملی کی تعریف

لوگوں کا کسی چیز کی عادت بنالینا جن کا تعلق اُمور عادیہ یا شہری معاملات سے ہو:

أما العرف العملی فهو اعتیاد الناس علیٰ شیء من الأفعال العادیة أو المعاملات المدنیة۔ (۱)

عُرف لفظی و عملی کی تاثیر

فقہاء کی جزئیات اور ان کی تصریحات سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں کا اَحکام شرعیہ میں ایک اثر ہے مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گھر کو برباد نہیں کرے گا تو مکڑی کے گھر کو برباد کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا اگرچہ قرآن نے اس کو بھی بیت کا نام دیا ہے، ایسے ہی اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا، کسی نے روٹی نہ کھانے کی قسم کھائی تو وہاں کے عُرف میں جو روٹی استعمال کی جاتی ہو مثلاً جَو، گیہوں، باجرہ، مکئی وغیرہ وہی اس کی قسم کا مصداق قرار پائے گا۔ (۲)

علّامہ اِبنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ نذر ماننے والے، قسم کھانے والے، وصیت کرنے والے میں سے ہر ایک کا قول اسی کی لغت اور عُرف پر مبنی ہوگا:

إن لفظ الواقف والموصی والحالف والناذر وکل عاقد یحمل علیٰ

(۱) المدخل الفقهي العام: الفرع الثاني تقسیم العرف. ج:۲ ص:۸۴۶

(۲) بدائع الصنائع: کتاب الأیمان، فصل في الحلف علی الأکل والشرب. ج:۳ ص:۵۸

عادته فى خطابه ولغته التى يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع أولا۔[1]

ترجمہ:- واقف، موصی، ناذر، حالف، اور عاقد کے الفاظ اسی لغت اور عُرف پر مبنی ہوں گے جس زبان میں وہ گفتگو کرتے ہیں، خواہ وہ لغت، لغتِ عرب اور شارع کے موافق ہو، یا نہ ہو۔

اور اسی پر فقہاء کا قاعدہ ''الحقيقة تترك بدلالة العادة'' بھی مبنی ہے۔ عُرف عملی کا بھی اَحکام شرعیہ میں دخل ہے مثلاً اگر کسی علاقے کی عادت یہ ہو کہ وہاں کے باشندگان صرف بکری ہی کا گوشت کھاتے ہوں اور اس ماحول میں کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس قسم کا محمل وہی بکری کا گوشت ہوگا، گائے یا اُونٹ کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

ایسے ہی کسی نے جانور کو سامان اُٹھانے کے لئے اِجارہ پر لیا تو اس پر اتنا ہی باربرداری کرنے کی اجازت ہوگی جتنا کہ عادۃً کیا جاتا ہے اور جانور بغیر کسی ضرر کے برداشت کرلیتا ہے، اگر طاقت سے زیادہ باربرداری کی تو جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔

اگر باغ میں کچھ پھل گرے ہوئے ہوں اور یہ بھی عملاً یا صراحۃً معلوم ہو کہ باغبان یا باغ کا مالک اتنی مقدار لینے سے منع نہیں کرتے تو اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں، باکرہ بالغہ کا سکوت اِذن کے حکم میں ہے جو اسی عادت پر مبنی ہے کیونکہ رغبت کے اظہار سے حیا مانع ہوتی ہے لہٰذا وہ خاموشی اختیار کرتی ہے اور اس کو رضامندی کا درجہ دے دیا جاتا ہے، اُونٹ کی بیع میں اس کی نکیل بھی داخل ہوگی، ان جیسے تمام مسائل عُرف پر مبنی ہیں اور شریعت نے ان کا اعتبار کیا ہے، شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء اس کے اعتبار پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۳۲

وقد اقتطعنا من مختلف النواحی الفقهية التی تغلغل فيها
تأثير العرف المدنی فی المعاملات وهی فيض من غيض ومنها
يعرف ما أقره النظر الفقهی للعرف فی المعاملات أيضًا من
حاكمية وسلطان۔[1]

ترجمہ:۔ ہم نے مختلف فقہی ابواب سے ماقبل میں کچھ منتخب مسائل
کو چُن کر بیان کیا جن کا دخل عُرف مدنی میں معاملات سے تھا، اور
یہ بہت تھوڑی مثالیں تھیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عُرف عملی
میں عادت مدنیہ کی طرح معاملات بھی فقہی نظر سے ایک اورقوت
رکھتے ہیں۔

عُرف عمومِ نص سے متعارض ہو

معاملے کے بعد پیدا شدہ عُرف کا اعتبار نہیں ہے اگر عُرف کسی عام نص سے
متعارض ہو اور اس پر عمل کرنے سے نص کی تخصیص لازم آئے تو یہ عُرف معتبر ہوگا، چنانچہ
شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء لکھتے ہیں:

العرف القائم عند ورود النص التشريعی إما أن يكون عرفا
لفظيا أو عمليا.

ترجمہ:۔نص شرعی کے وارِد ہونے کے وقت جو عُرف رائج ہوگا وہ یاتو
لفظی ہوگا یا عملی۔

گویا شیخ نے عُرف کے نص سے تعارض کی مختلف صورتوں کے ذِکر کا آغاز کیا ہے
اس کے عُرف لفظی عُرف عملی میں عُرف خاص اور عام سب کا الگ الگ حکم بیان کیا ہے سب
سے پہلے ابتداءً عُرف لفظی کے تعارض سے کی ہے، فرماتے ہیں:

---

(۱) المدخل الفقهی العام: الفرع الثانی تقسيم العرف. ج:۲ ص:۸۷۲

فإذا کان لفظیا فلا خلاف بین الفقهاء فی اعتباره.

ترجمہ:- جب عُرف لفظی ہوتو اس کے اعتبار میں فقہاء متفق ہیں۔

لیکن اگر عُرف مخالف عُرف عملی ہو اس کے ذریعے عام نص میں تخصیص کے سلسلے میں فقہاء کی آرا مختلف ہیں، بعض تخصیص کو درست قرار دیتے ہیں اور بعض اس کو غیر صالح تصور کرتے ہیں، اگر نص کے مقابل عُرف عام ہوتو حنفی نقطۂ نظر سے یہ عُرف نص کے لئے مخصص ہوگا، اس عُرف کے بارے میں شیخ زرقاء فرماتے ہیں:

والنظر الفقهی فی ذلك أن النص إذا کان عاما فإن العمل بالعرف فی موضوعه لا یکون تعطیلا للنص کما فی حالة خصوص النص بل یبقی النص عملا فی مشمولاته الأخری التی یتناولها عمومها فلیس فی تخصیص النص بالعرف عندئذ إهمال للنص بل هو إعمال للعرف والنص معا.

ترجمہ:- فقہی نقطۂ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ نص اگر عام ہوتو عُرف پر اس کے موضوع میں عمل کرنا نص کو باطل نہیں ہوگا جیسا کہ خاص نص میں ایسا ہوتا ہے بلکہ نص اپنے ان دوسرے محل میں جہاں تک اس کا عموم شامل ہے باقی رہے گی، لہٰذا نص کے سبب عُرف کی تخصیص سے نص کو بالکلیہ ترک کرنا لازم نہ آئے گا بلکہ عُرف اور نص دونوں پر ساتھ ساتھ عمل ہوگا۔

اگر عُرف خاص کا تعارض نص عام سے ہوتو حنفی فقہاء کی رائے اس سلسلے میں یہ ہے کہ یہ عُرف معتبر نہیں اور نہ ہی یہ مخصص بننے کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔[1]

---

(۱) المدخل الفقهی العام: ج:۲ ص:۸۹٦

عُرف کا تعارض نص خاص سے

عُرف کا تعارض اگر نص خاص سے ہو اور عُرف کی رعایت بغیر دوسرے کو چھوڑے ممکن نہ ہو تو ایسا عُرف غیر معتبر ہوگا۔

إذا تعارف الناس على عمل من الأعمال العادية أو المدنية وكان الأمر الذى تعارفوه منهيا عنه أو ممنوعًا بنص خاص أى بنص وارد عن الشارع لمنع هذا الأمر بخصوصه كما كان الجاهليون متعارفين التبنى مثلا وإجراء حكم البنوة الحقيقة فيه فنهى عنه القرآن بخصوصه فإن هذا العرف عندئذ لا اعتبار له ولا قيمة۔ (۱)

ترجمہ:- جب لوگ عمل عادیہ یا مدنیہ میں سے کسی عمل پر عُرف قائم کرلیں اور ان کا متعارف عمل منہی کسی نص خاص کے سبب ممنوع ہو، نص خاص کا مطلب یہ ہے کہ شارع کی جانب سے خصوصاً اسی اَمر سے روکنے کے لئے اس نص کا ورود ہوا ہو جیسے زمانۂ جاہلیت کے لوگوں میں متبنّیٰ بنانے کا عُرف تھا اور اس کے ساتھ حقیقی بیٹے کا سا معاملہ کرتے تھے، قرآن نے خصوصیت کے ساتھ اس سے روکا لہٰذا یہ عُرف اس ماحول میں غیر معتبر اور بے قیمت ہوگا۔

سابقہ تحریر سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عُرف عام اگر نص کے مقابلے میں ہو تو تخصیص کی حد تک اس عُرف کا اعتبار ہوگا لیکن نص خاص سے وہی عُرف عام اگر متصادم ہو جائے تو اس مقام پر غیر معتبر ہے:

(۱) المدخل الفقهي العام: ج:۲ص:۸۸۴

فالنص الخاص الأمر هو المعتبر المحترم ولو صادمه عرف عام فلا يعتبر اى عرف أو اتفاق خلافه۔ [1]

ترجمہ:- نص خاص ہی قابلِ اعتبار اور قابلِ لحاظ ہے اگر چہ عُرف عام اس کے متصادم ہو، چنانچہ وہ عُرف اس کے خلاف معتبر نہیں۔

عُرف وعادت پر مبنی نصوص

علامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) نے تقریباً آٹھ ایسے نصوص اور آثار کا تذکرہ کیا جن میں خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا صحابیٔ رسول میں سے کسی نے حالات اور زمانہ ومکان کے لحاظ سے وہ اصل حکم نہیں دیا جو اس کا تھا، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تقطع الأيدى فى الغزو۔

ایک فرمان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کی وجہ بھی بیان فرمائی:

لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار۔ [2]

ترجمہ:- کہ ایسا نہ ہو کہ شیطانی حمیت کا جنون اس پر غالب ہو جائے اور وہ کُفّار کے ساتھ جا ملے۔

ایک دوسری مثال میں وہ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صدقۂ فطر میں ایک صاع تمر، شعیر، حنطہ، زبیب وغیرہ کا ذِکر کیا ہے، یہی خوردنی اشیاء مدینہ کے لوگوں میں غالب اور رائج تھیں، اسی سبب جہاں کی خورد ونوش یہ چیزیں نہ ہوں مثلاً وہاں کے لوگ

(۱) المدخل الفقهي العام: ج:۲ ص:۸۸۹

(۲) إعلام الموقعين: الشريعة مبنية على مصالح العباد فصل قطع الأيدى فى الغزو، ج:۳ ص:۱۳

دُودھ، گھی، گوشت، مچھلی کا استعمال کرتے ہوں تو جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اپنا صدقۂ فطر انہیں اشیاء میں سے نکالیں گے۔[۱]

ایسی نصوص جو عُرف پر مبنی ہیں اور عُرف ہی اس کی علت ہو تو نص کو عُرف پر مبنی نص تصور کیا جائے گا لہٰذا تبدیلی عُرف سے اس کا حکم بدلتا رہے گا، مثلاً اموالِ ربویہ کے تولنے ناپنے کی جو تعیین آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کی کہ تمر وغیرہ کیلی اور سونا چاندی وزنی ہے، یہ تعیین اس وجہ سے کی کہ یہ اس وقت کیلی اور وزنی تھیں اور نص بھی اسی عُرف کے مطابق نازل ہوئی، تو جس مقام پر کسی کی علت بعض میں کیلی اور بعض میں وزنی کی ہو تو اس عادت کا اعتبار ہوگا، علامہ شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں:

> فإذا تغيرت تغير الحكم فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة المخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية۔[۲]
>
> ترجمہ:- جب عُرف کے بدلنے سے حکم بدل جائے تو بدلی ہوئی عادت کو معتبر مان لینے میں نص کی مخالفت نہیں بلکہ اس میں تو نص کی اتباع ہے، اور علامہ ابنِ ہمام نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

اوپر جس رائے کو راجح اور ابنِ ہمام رحمہ اللہ کی ترجیح کا نام دیا گیا ہے وہ اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کی رائے ہے، اس سلسلے میں اِمام ابوحنیفہ اور جمہور مجتہدین۔رحمہم اللہ۔کی رائے یہ ہے کہ اگر چہ عُرف ان اشیاء کے مقیاس کا بدل جائے پھر بھی وہ ہمیشہ ہمیشہ کیلی ہی یا وزنی رہیں گی اور عُرف کی تبدیلی کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن شیخ زرقاء نے اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں یہ مثال پیش کی ہے کہ باکرہ کی خاموشی جہاں اجازت تسلیم کی جاتی ہے

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل: صدقة الفطر لا تتعين في أنواع، ج:۳ ص:۱۸

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۱۸

وہ عُرف اور عادت پر مبنی ہے، لہٰذا اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ باکرہ لڑکیاں اپنی رغبت کے اظہار سے شرم محسوس نہیں کرتیں تو اس صورت میں اِذن میں سکوت کافی نہ ہوگا، بلکہ ثیبات کی طرح ان کو بھی بہ صراحت اجازت دینی ضروری ہوگی۔ اور فتویٰ لوگوں کی عادت پر دیا گیا ہے۔

لہٰذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ نصوصِ عُرفیہ پر تبدیلی عُرف کا اثر مرتب مانا جائے۔ واللہ اعلم

عُرف کا تصادم قیاس سے

قیاس کو عُرف کے مقابلے میں اس وجہ سے ترک کیا جائے گا کہ اس کے موجود نہ ہونے کے وقت شرعاً عُرف اجماع کے درجے میں ہے۔

علّامہ عبدالوہاب خلاف فرماتے ہیں:

قد يترك القياس بالعرف ولهذا صح عقد الإستصناع لجريان العرف به وإن كان قياسا لا يصح لأنه عقد على معدوم۔ (۱)

ترجمہ:- عُرف کے سبب قیاس کو ترک کردیا جائے گا اسی عادت کے سبب عقد اِستصناع صحیح ہے اگرچہ قیاس کے رُو سے یہ صحیح نہیں اس وجہ سے کہ یہ ایسی بیع ہے جو موجود نہیں۔

عُرف خواہ عام ہو یا خاص اس کے مقابلے میں قیاس معتبر نہیں، چنانچہ شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء فرماتے ہیں:

والإجتهادات الإسلامية تكاد تكون متفقة على أن الحكم القياسي يترك للعرف ولو كان عرفا حادثا لأن المفروض عندئذ أن هذا العرف لا يعارضه نص خاص ولا عام معارضة مباشرة

(۱) علم أصول الفقه للخلاف: الدليل السابع: العرف، ص:۹۰

والعرف غالبا دلیل الحاجة فھو أقویٰ من القیاس فیترجح علیه عند التعارض.[۱]

ترجمہ:- تمام فقہاء کے اجتہادات اس پر متفق ہیں کہ عُرف کے سبب قیاس حکمی متروک ہوگا اگرچہ عُرف نو پید ہو، کیونکہ یہ بات مسلّم ہے اس عُرف کا کسی خاص یا عام نص سے تصادم نہیں بلکہ عُرف کا تحقق اکثر حاجت کے سبب ہوتا ہے، لہٰذا یہ قیاس کے ساتھ تعارض کے وقت مقدم ہوگا۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہوگیا کہ عُرف کے مقابلے میں قیاس کا کوئی اعتبار نہیں۔

قواعدِ عامہ سے تعارض

اگر عُرف کا شریعت کے قواعدِ عامہ سے تصادم ہوجائے تو اس صورت کے حکم پر شیخ وہبۃ الزحیلی روشنی ڈالتے ہیں:

والعرف المقبول بالإتفاق ھو العرف الصحیح العام المطرد من عھد الصحابة ومن بعدھم الذی لم یخالف نصا شرعیا ولا قاعدة أساسیة.[۲]

ترجمہ:- عُرف وہی مقبول ہے جو صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں میں رائج ہو اور شرعی اور قاعدہ اساسیہ کے خلاف نہ ہو۔

اگر شیخ صاحب کی مُراد قاعدہ اساسیہ سے مصادر شرعیہ ہیں تو پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے کہ عُرف کے مقابل قیاس کو ترک کیا جائے گا، اور اگر قواعد فقہیہ ہیں تو جب عُرف کے ذریعے نص میں تخصیص کی گنجائش ہے تو کیا فقہی قاعدہ کو ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی؟

(۱) المدخل الفقھی اعلام: ج:۲ ص:۹۰۲، ۹۰۳

(۲) أصول الفقه الإسلامی: المبحث الثالث العرف ج:۲ ص:۸۳۱

عُرف ظاہر مذہب کے خلاف

اگر عُرف ظاہر مذہب کے خلاف ہو تو قاضی اور مفتی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ ظاہر روایت پر فتویٰ دیں، علّامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لیس للمفتی ولا للقاضی أن یحکما علیٰ ظاھر المذھب ویترك العرف۔[1]

ترجمہ:- قاضی و مفتی کے لئے یہ روا نہیں کہ عُرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر حکم لگائیں۔

لیکن ظاہر روایت کا مسئلہ اگر نص پر مبنی ہو تو اس کے خلاف عُرف غیر معتبر ہے کیونکہ اگر ظاہر مذہب میں اس قول پر فتویٰ نہیں بلکہ مشائخ نے اس کے علاوہ کو صحیح قرار دیا ہو تو اَب عُرف ظاہر مذہب کے خلاف کیسے معتبر ہوگا؟ لہٰذا جب مطلق ظاہر مذہب کو چھوڑنا عُرف کے سبب جائز ہوا تو ضعیف قول کی موجودگی میں اس کو بدرجہ اَولیٰ ترک کر سکتے ہیں۔

عُرف کے سبب عدول عن المذہب

اگر عُرف ایک کتب فقہ میں منقول اقوال کے خلاف ہو اور دوسرے کتب فقہ میں ایسی رائے موجودہ عُرف و عادت کے مطابق ہو تو ایسے قول کو اِختیار کرنے سے عدول عن المذہب شمار نہیں ہوگا، شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ کی عبارت قابل لحاظ ہے:

إذا ثبت أن الحکم فی مذھب أبی حنیفة بمقتضی المروی الصحیح فیه مخالف للعرف العام ولم یکن معتمدا علیٰ نص صریح من الکتاب والسُّنّة. صح للمفتی علیٰ مذھب أبی حنیفة أن یخالف

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۱۶

المنصوص علیه فی المذهب ولا یعتبر خارجاً فی فتیاه عن نطاق ذلك المذهب الجلیل۔ [۱]

ترجمہ:- جب یہ ثابت ہو جائے کہ اِمام صاحب کے مذہب میں صحیح روایت کے مطابق حکم لگایا گیا ہے وہ عُرفِ عام کے مخالف اور اس کی بنیاد کتاب وسُنّت کی صریح نص پر نہیں ہے تو مفتی کے لئے جائز ہے کہ مذہب کے منصوص علیہ مسائل کی مخالفت کرے اور اپنے اس فتویٰ کی وجہ سے مذہب سے عدول متصوّر نہیں ہوگا۔

یہی عُرف اگر کسی مذہب کا قول نہ ہوتا تو جب ہم اس کی طرف کوئی توجہ نہیں دیتے اور اس قول کو ترک کر دیتے تو جب یہ کسی دوسرے مذہب کا قول ہے تو ہم اسے عدول عن المذہب کا نام کیونکر دے سکتے ہیں۔

کیا عُرف بدلنے سے بار بار حکم بدلے گا؟

اگر کوئی یہ کہے کہ عُرف تو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے تو کیا ہمارا فتویٰ بھی اسی طرح بدلتا رہے گا اور کیا عُرف کی تبدیلی کی وجہ سے بعد میں آنے والے مفتی کو اپنے پیش رو مفتی کی مخالفت کی گنجائش دی جاتی رہے گی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک آج بھی عُرف بدلنے سے حکم بدل سکتا ہے کیونکہ متأخرین نے بھی مذکورہ مسائل میں عُرف کی تبدیلی کی وجہ سے متقدمین کے خلاف رائے اپنائی ہے، لہٰذا آج کا مفتی بھی الفاظ عُرفیہ اور مسائل عُرفیہ میں نئے پیدا شدہ عُرف پر حکم کا مدار رکھے گا۔ [۲]

(۱) أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه: العرف، ص:۳٦۰

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳،۸۴، طبع مكتبة بيت القلم

عُرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت

ہر مفتی عُرف پر فتویٰ دینے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس ذِمہ سے وہی مفتی عہدہ برآ ہوسکتا ہے جو اگر مجتہد نہ ہوتو کم از کم درج ذیل تین صفات سے متصف ہو۔

۱۔ مسائل کو تمام شرائط وقیودات کے ساتھ جانتا ہو اور قواعدِ شریعت سے واقف ہو تا کہ اسے معلوم ہو سکے کہ کس طرح کے عُرف پر حکم کا مدار رکھنا صحیح ہے اور کس طرح کے عُرف پر صحیح نہیں ہے۔

۲۔ اپنے زمانے کے عُرف اور لوگوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔

۳۔ اور اس نے فقہی مہارت حاصل کرنے کے لئے کسی ماہر اُستاد کی شاگردی کا شرف حاصل کیا ہو یہ شرط بھی نہایت ضروری ہے، اسی بنا پر ''منیة المفتی'' کے آخر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص ہمارے اصحاب کی تمام کتابیں اَزبر یاد کرلے پھر بھی اس پر کسی ماہر اُستاد کی شاگردی لازم ہے، اس لئے کہ بہت سے مسائل میں اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات اور عادتوں کی دیکھ کر جواب دیا جاتا ہے اور اس کا صحیح علم اُستاد ہی سے معلوم ہوسکتا ہے۔(۱)

شریعت کے خلاف عُرف معتبر نہیں

یہاں یہ بات اچھی طرح جان لینی چاہئے کہ عُرف پر عمل اس وقت تک ہوگا جب تک کہ وہ شریعت کے کسی صریح حکم کے خلاف نہ ہو، لہٰذا اگر عُرف اور شریعت کے حکم میں تعارض ہوگا تو عُرف کا قطعاً اعتبار نہ کیا جائے گا، مثلاً ظالمانہ ٹیکسوں اور سُودی لین دَین کے عُرف ورواج کی وجہ سے ان چیزوں کے حکم میں گنجائش نکلنے کا سوال ہی نہیں اُٹھتا۔(۲)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۶

اپنے زمانے کے عُرف کو نہ جاننے والا مفتی جاہل ہے

مفتی اور قاضی حتیٰ کہ مجتہد پر بھی لازم ہے کہ وہ اپنے زمانے کے لوگوں کے حالات اور عُرف ورِواج سے پوری واقفیت رکھے، علماء کا مشہور مقولہ ہے:

من جهل بأهل زمانه فهو جاهل۔

ترجمہ:- جو شخص اپنے زمانے کے عُرف اور عادات سے ناواقف ہو وہ جاہل ہے۔

فلا بد للمفتي والقاضي بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس وقد قالوا ومن جهل بأهل زمانه فهو جاهل۔ (۱)

مسائل قضا میں اِمام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ کی علت

قضا اور اس کے متعلق مسائل میں اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ انہیں ان مسائل پر تجربہ کا موقع زیادہ ملا ہے اور وہ لوگوں کے حالات سے زیادہ واقف تھے:

وقدمنا أنهم قالوا: يفتى بقول أبي يوسف: فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس۔ (۲)

اِمام محمدؒ کی عادت شریفہ

اِمام محمد رحمہ اللہ مسائل کی تحقیق کے لئے بسا اوقات خود رنگ ریزوں کے پاس تشریف لے جاتے اور ان کے مابین رائج معاملات کی تفتیش کیا کرتے تھے، آج بھی مفتی کو تحقیق طلب مسائل میں اہل معاملہ سے براہِ راست تنقیح کرنی چاہئے:

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸٦

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۳

كان محمد يذهب إلى الصباغين ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم۔[1]

لوگوں کے حقوق کا خیال رکھا جائے گا

حضراتِ فقہائے کرام عوام الناس کے حقوق کا کس قدر خیال رکھتے ہیں اس سلسلے کی ایک مثال یہ ہے کہ خراجی زمین میں اگر کوئی کاشت کار اعلیٰ قیمت کی چیز کے بجائے کم قیمت کی کھیتی کرے، مثلاً انگور کی صلاحیت رکھنے والی زمین میں گیہوں کی پیداوار کرے تو اگرچہ مذہب حنفی میں حکم یہ ہے کہ اس سے اعلیٰ چیز (مثلاً انگور) کی قیمت کے اعتبار سے خراج وصول کیا جائے گا، مگر اس حکم کو جاننے کے باوجود مفتی اس بارے میں فتویٰ ظاہر نہیں کرے گا، کیونکہ اس فتویٰ کو ظالم وجابر حکمران لوگوں کے اموال ناحق لوٹنے اور کھسوٹنے کا ذریعہ بنالیں گے اور ہر کاشت کار سے کہیں گے کہ تمہاری زمین اس سے اچھی پیداوار دے سکتی ہے لہٰذا اسی اعتبار سے خراج ادا کرو۔[2]

فتویٰ کی تبدیلی عُرف کی بنا پر

جن اَحکام میں اس بات کی واضح علامات اور قرائن موجود ہوں کہ گزشتہ فقہاء نے اپنے عہد کے عُرف ورِواج کے پس منظر میں یہ رائے قائم کی ہے تو موجودہ دور کے عُرف کی تبدیلی کی بنا پر تغیّرِ حکم واجب ہوگا، علّامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه۔[3]

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص:۱۹۹، ۲۰۰

(۳) شرح عقود ارسم المفتي: ص:۸۶

ترجمہ:- مفتی کے لئے ظاہر مذہب پر زمانے کے حالات اور اہلِ زمانہ کے حالات کی رعایت کئے بغیر جمود اِختیار کرنا جائز نہیں، ورنہ تو بہت سے حقوق ضائع ہوجائیں گے اور اس کا ضرر اس کے نفع سے بڑھ جائے گا۔

ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں:

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا بالعرف۔[1]

ترجمہ:- قاضی ومفتی کے لئے یہ جائز ہی نہیں کہ عُرف کو چھوڑ کر ظاہر مذہب پر فتویٰ دے۔

رسائل کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

للمفتي الآن أن يفتي على عرف أهل زمانه وإن خالف زمان المتقدمين۔[2]

ترجمہ:- اس وقت مفتی پر ضروری ہے کہ اہلِ زمانہ کے عُرف پر فتویٰ دے اگرچہ یہ عُرف متقدمین کے زمانے سے عُرف کے خلاف ہو۔

عُرف کی تبدیلی کا اَحکام پر اَثر

عُرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چونکہ اَحکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے اس لئے فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی اَحکام بیان کرنے والوں کو عُرف وعادت زمانہ اور ماحول کو کبھی نظر اَنداز نہیں کرنا چاہئے۔ علامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''إعلام الموقعين'' میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے:

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ص:۱۳۱

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ص:۱۳۳

تغير الفتوىٰ واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.[1]

ترجمہ:- زمان ومکان، حالات، نیتوں اور عادتوں میں اختلاف کا اثر فتویٰ پر پڑتا ہے۔

پھر اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه.[2]

ترجمہ:- یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور اس ناواقفیت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور وہ حرج ومشقّت کا سبب بنی اور ایسی مشقّت میں لوگوں کو ڈال دیا ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔

عُرف اور تغیّرِ زمانہ پر مبنی پچّیس اہم فروعات کا ذِکر

۱۔اُمورِ دِینیہ پر اُجرت کے جواز کی وجہ

قرآنِ کریم کی تعلیم، اَذان، اِمامت، یہ سب عبادتیں ہیں جس کی ادائیگی آدمی آخرت کے اجر وثواب کے لئے کیا کرتا ہے، لہٰذا اصل کی رُو سے ان فرائض کی ادائیگی پر اُجرت لینا جائز نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء یہی فتویٰ دیا کرتے تھے لیکن جب انہوں نے یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دِینی کام کرنے والوں کے لئے بند کردیا گیا ہے، اور اِمامت اور تعلیمِ قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش

(۱،۲) إعلام الموقعين: تغيير الفتوىٰ واختلافها. الشريعة مبنية على مصالح العباد ج:۳ ص:۱۱

کے لئے زراعت، تجارت، صناعت وغیرہ میں مشغول ہوجانا پڑا تو اس سے دِین کا ضیاع ہوگا اور دِینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لئے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ اِمامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اُجرت لینا جائز ہے:

فمن ذلك افتاؤهم بجواز الإستئجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت في الصدر الأوّل ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا بالإكتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم وكذا على الإمامة والأذان۔ (۱)

۲۔ مشترک اَجیر پر ضمان

دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے ڈرائی کلین یا سلائی کے لئے دیئے جاتے ہیں چونکہ وہ اَجیر مشترک ہیں اس لئے وہ اُن کے ہاتھوں میں امانت کی حیثیت رکھتے ہیں، امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، لیکن پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رُونما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح کے دعوے کرنے لگے کہ مال ضائع ہوگیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورتِ حال کے پیشِ نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عمومی قسم کی مصیبت اور حادثۂ رُونما نہ ہو جیسے زلزلہ یا عمومی آتش زدگی وغیرہ تو اَجیر مشترک ضائع شُدہ مال کا تاوان ادا کرے گا:

ومن ذلك مسائل كثيرة كتضمين الأجير المشترك۔ (۲)

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج:۲ ص:۱۲۵،۱۲۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج:۲ ص:۱۲۶

۳-ظاہری عدالت کافی نہیں

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں چونکہ حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا، کیونکہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا اس لئے گواہوں کی ظاہری عدالت کو وہ کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد-رحمہا اللہ-نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لئے تزکیہ وشہادت ضروری سمجھی کیونکہ عملی طور پر قضا سے وابستگی کی بنا پر ان لوگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ حالات کی تبدیلی نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتویٰ میں تبدیلی کریں:

ومن ذلك قول الإمامين بعدم الإكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفة لما نص عليه أبو حنيفة بناء على ما كان في زمنه من غلبة العدالة لأنه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما ادركا الزمن الذي فسمى فيه الكذب وقد نص العلماء على أن هذا الإختلاف إختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان۔[1]

۴-حاکم کے علاوہ سے بھی جبر واکراہ ممکن ہے

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر کو اکراہ قرار نہیں دیتے تھے، کیونکہ ان کے زمانے میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا لیکن بعد میں جب ڈاکا، زنا اور جبر واکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج: ۲ ص: ۱۲۶

ہوگئی تو اِمام صاحب کے دونوں شاگردوں اِمام ابو یوسف اور اِمام محمد -رحمہا اللہ- نے یہ بات تسلیم کی کہ اِکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا:

ومن ذلك تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام بناء على ما كان في زمنه من أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه ثم كثير الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره فقال محمد باعتباره وأفتى به المتأخرون لذلك۔ (۱)

۵۔ عورتوں کو عبادات کے لئے دُخولِ مسجد سے ممانعت کی وجہ

صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں عورتیں عام طور سے مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لئے جایا کرتی تھیں لیکن جب معاشرے میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے میں ہی ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا:

ومنع النساء عما كان عليه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حضور المساجد لصلاة الجماعة۔ (۲)

۶۔ جھوٹی شکایت کرنے پر ضمان

اگر کوئی شخص بادشاہ کے پاس کسی کی ناحق شکایت کردے اور بادشاہ اسی بنیاد پر اس سے ناحق تاوان لے لے تو حضراتِ شیخین -رحمہا اللہ- کے نزدیک شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ شکایت کنندہ مسبّب ہے اور بادشاہ خود مباشر ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب مسبّب اور مباشر کسی مسئلے میں جمع ہوجائیں تو حکم مباشر کی طرف لوٹتا ہے (مثلاً کوئی شخص

(۱،۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۲۶

کسی آدمی کے پوشیدہ مال کی خبر کسی چور کو دے دے اور چور اس کی نشان دہی پر مال چُرالے تو یہاں پتا بتانے والا مسبب اور چور مباشر ہے، لہٰذا چوری کی حد مباشر پر یعنی چور پر جاری ہوگی مسبب یعنی پتا بتانے والے پر جاری نہ ہوگی (الأشباہ والنظائر: ج:۱، ص:۳۲۷)، لہٰذا مذکورہ صورت میں شکایت کنندہ کے مسبب ہونے کی وجہ سے حضراتِ شیخین -رحمہما اللہ- اس پر ضمان کے قائل نہیں ہیں، اس کے برخلاف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے زمانے میں جب یہ دیکھا کہ لوگ ذاتی دشمنی کی وجہ سے بڑھ چڑھ کر جھوٹی شکایتیں حاکم کے پاس لے جانے لگے ہیں اور اس کے پردے میں پُرانی دشمنیاں نکالنے لگے ہیں تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ شکایت کرنے والے مخبروں کو بھی جھوٹی شکایت پر ضامن بنایا جائے گا تاکہ اس فتنے کا سدِّ باب ہوسکے، علمائے متاخرین نے بھی اسی قول پر فتویٰ دیا ہے اور بعض فقہاء نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ جنگی حالات میں مخبروں کو تعزیراً قتل بھی کیا جاسکتا ہے:

ومن ذلك تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا لفساد الزمان بل أفتوا بقتله زمن الفتنة۔ [1]

الإفتاء بتضمين الساعي وهو قول المتأخرين لغلبة السعاية۔ [2]

قوله الإفتاء بتضمين الساعي إلخ قيده قارئ الهداية بما إذا كان عادة ذلك الظالم أن من رفع إليه ويقول عنده أن يأخذ منه مالا مصادرا يضمن الساعي في هذه الصورة ما أخذه الظالم هذا هو المفتي به أفتى به المتأخرون من علمائنا۔ [3]

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

(۲) الأشباه والنظائر: الفن الأول، القاعدة التاسعة عشرة ص:۱۳۶

(۳) غمز عيون البصائر: القاعدة التاسعة عشرة ج:۱ ص:۳۶۷

۷۔ یتیم کے مال کو مضاربت پر لینا صحیح نہیں

حنفیہ کے اصل مذہب میں اگر چہ وصی (جس کے بارے میں میّت کہے کہ میرے مرنے کے بعد میرے بچّوں کی دیکھ بھال تمہارے ذِمہ ہے) کے لئے یتیم کے مال کو مضاربت پر لینا درست ہے، مگر اب چونکہ امانت و دیانت میں کمزوری عام ہوگئی ہے اس لئے فقہاء نے فتویٰ دیا ہے کہ یتیم کے مال میں سے وصی کو بھی خود مضاربت پر لینے کا اختیار نہیں ہے ابھی فتویٰ اسی پر ہے:

وقولهم أن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا۔[1]

۸۔ وقف کی زمین غصب کرنے پر ضمان

حضراتِ شیخین۔رحمہما اللہ۔ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو غصب کرلے پھر وہ زمین آفت سماویہ مثلاً سیلاب کی وجہ سے ضائع ہوجائے تو غاصب پر ضمان نہ ہوگا، جب کہ اِمام محمد رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی صورت میں غاصب سے زمین کا ضمان لیا جائے گا، یہ مذہب کی دو روایتیں ہیں اور شیخین کا قول ظاہر الروایۃ ہے، لیکن متأخرین فقہاء رحمہم اللہ نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے ہر وقف کی جائیداد اور یتیموں کی ملکیت والی زمینوں میں اِمام محمد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے غاصب کو ضامن قرار دیا ہے:

والمتأخرون بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف۔[2]

(والغصب) إنما يتحقق (فيما ينقل فلو أخذ عقارا وهلك في يده)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲/ ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب المضاربة، فصل في المتفرقات في المضاربة، ج:۶ ص:۷۱۲

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

بآفة سماوية كغلبة سيل (لم يضمن) خلافا لمحمد وبقوله قالت الثلاثة وبه يفتى في الوقف۔[1]

۹۔ وقف کی جائیدادوں کو کرایہ پر اُٹھانے کا مسئلہ

ظاہر مذہب یہ ہے کہ کوئی بھی آدمی اپنی جائیداد کو خواہ صحرائی ہو یا سکنائی کسی بھی متعین مدت کے لئے کرائے پر دے سکتا ہے اس کی کوئی تحدید نہیں ہے، لیکن حضرات فقہاء نے فرمایا کہ وقف کی جائیدادوں میں طویل مدت تک کرائے پر دینے میں ناجائز قبضے کا احتمال ہے، لہٰذا وقف کی صحرائی جائیدادیں یکبارگی صرف تین سال تک ہی کرائے پر دی جاسکتی ہیں اور سکنائی جائیدادیں (مکان اور دُکان وغیرہ) صرف ایک سال کے معاہدے پر کرائے کے طور پر دی جاسکتی ہیں، اس مدت کے بعد دوبارہ معاہدے کی تجدید کرانی ہوگی تاکہ موقوفہ جائیدادوں پر ناجائز قبضوں کی روک تھام ہوسکے:

وعدم إجازته أكثر من سنة في الدور, وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة۔[2]

ولم تزد في الأوقاف على ثلاث سنين في الضياع وعلى سنة في غيرها كما مر في بابه۔[3]

۱۰۔ فیصلے میں قاضی اپنے علم پر مدار نہ رکھے

اگر کسی مقدمے کے سلسلے میں قاضی کو خود معتبر معلومات ہوں تو اصل مذہب یہ ہے کہ وہ اپنے علم کے مطابق مقدمے کا فیصلہ کرسکتا ہے، مگر چونکہ قاضیوں میں امانت

---

(۱) الدر المختار: کتاب الغصب، مطلب في رد المغضوب بہ ج:۲ ص:۱۸۶

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

(۳) الدر المختار: کتاب الإجارة، شرط الإجارة. ج:۶ ص:۷

و دیانت زیادہ باقی نہیں رہی اس لئے اس زمانے میں فتویٰ یہ ہے کہ قاضی کو فیصلے میں اپنے علم پر اعتماد کرنا درست نہیں، بلکہ شرعی ضوابط کے مطابق اقرار اور بینہ کے موافق فیصلہ کرنا ضروری ہے:

ومنعهم القاضي أن يقضي بعلمه۔ (۱)

والفتوىٰ علىٰ عدمه في زماننا كما نقله في الأشباه عن جامع الفصولين وقيّد بزماننا لفساد القضاة فيه وأصل المذهب الجواز۔ (۲)

۱۱۔ بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانا

حنفیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ بیوی کا مہر معجّل ادا کرنے کے بعد شوہر اسے بہر حال اپنے ساتھ سفر میں لے جاسکتا ہے خواہ بیوی راضی ہو یا نہ ہو، اور اگر مہر ادا نہیں کیا ہے تو بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے نہیں لے جاسکتا، لیکن حضراتِ متأخرین نے فتویٰ دیا کہ چونکہ زمانہ خراب ہوگیا ہے اور سفر کی حالت میں عورت کو پوری طرح امن و امان ملنے کا یقین نہیں رہتا، لہٰذا اَب مرد بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے کہیں سفر میں نہیں لے جاسکتا، خواہ اس کا مہر اَدا کیا ہو یا نہ کیا ہو الا یہ کہ مصلحت کا تقاضا اس کے برخلاف ہو:

وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته وإن أوفاها المعجل لفساد الزمان۔ (۳)

ثم ذكر عن الفقيهين أبي القاسم الصفار وأبي الليث أنه ليس له السفر مطلقا بلا رضاها فساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف إذا خرجت وأنه صرف في المختار بأن عليه

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب القضاء، مطلب طاعة الإمام واجبة، ج:۵ ص:۴۲۳

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

الفتوی. وفی المحیط أنه المختار وفی الولوالجیة أن جواب ظاهر الروایة کان فی زمانهم، أما فی زماننا فلا. وقال: فجعله من باب اختلاف الحکم باختلاف العصر والزمان...إلخ.[1]

۱۲۔شوہر کی طرف سے استثناء کا دعویٰ بلا بینہ قبول نہیں

اصل مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر دعویٰ کرے کہ میں نے طلاق کے بعد ''اِن شاء اللّٰہ'' کہہ دیا تھا تو اس کا دعویٰ مطلقاً قبول کرلیا جائے گا اور بیوی پر طلاق واقع نہ کی جائے گی، شوہر نے اپنے ''اِن شاء اللّٰہ'' کہنے پر بینہ پیش کیا ہو یا نہ کیا ہو، جب کہ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ بینہ کے بغیر شوہر کا ''اِن شاء اللّٰہ'' کہنے کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا، بعد کے زمانے میں چونکہ لوگوں میں جھوٹ رائج ہوگیا اور دینی حالات خراب ہوگئے اس لئے علماء نے یہی فتویٰ دینا مناسب سمجھا کہ بینہ کے بغیر شوہر کا طلاق کے بعد ''اِن شاء اللّٰہ'' کہنے کا دعویٰ قبول نہ کیا جائے حالانکہ یہ حکم ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وعدم سماع قوله إنه استثنی بعد الحلف بطلاقها إلا ببینة مع أنه خلاف ظاهر الروایة وعللوه بفساد الزمان.[2]

(ویقبل قوله إن ادعاه) وأنکرته (فی ظاهر المروی) عن صاحب المذهب (وقیل له) یقبل إلا ببینة (وعلیه الإعتماد) والفتوی إحتیاطا لغلبة الفساد.[3]

۱۳۔مہرِ معجّل لئے بغیر عموماً بیوی شوہر کو قابو نہیں دیتی

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کی مدخولہ بیوی اس کے

(۱) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب النکاح، باب المهر، مطلب فی السفر بالزوجة. ج:۳ ص:۱۴۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۲

(۳) الدر المختار: کتاب الطلاق، باب التعلیق. ج:۳ ص:۳۷۰

ترکے سے مہر کا مطالبہ کرے اور یہ کہے کہ میں نے ایک روپیہ بھی مہر کا اب تک وصول نہیں کیا ہے تو قاعدہ مذہب کے اعتبار سے اس کی بات معتبر ہونی چاہئے اس لئے کہ وہ وصول کرنے کی منکر ہے، لیکن چونکہ فقہاء کے زمانے میں عُرف یہ تھا کہ کوئی عورت مہر معجّل لئے بغیر شوہر کو اپنے اُوپر قدرت نہ دیتی تھی اس لئے زیرِ بحث مسئلہ میں معاشرے میں رائج مہر معجّل کی مقدار کے بقدر روپیہ گھٹا کر عورت کو مہر ادا کرنے کا فتویٰ دیا گیا، حالانکہ یہ قاعدہ مذہب کے خلاف ہے۔

نوٹ:- یہ عُرف فقہاء کے زمانے یا ان کے علاقے کا ہے ہمارے دیار میں عموماً عورتیں بِلا مہر لئے شوہر کو اپنے اُوپر قابو دے دیتی ہیں اس لئے یہاں ظاہر الروایۃ سے عدول کی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

وعدم تصديقها بعد الدخول بها، بأنها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من المهر مع أنها منكرة للقبض وقاعدة المذهب أن القول للمنكر لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه۔ (۱)

قلت: وحاصل ذلك أن المرأة إذا مات زوجها وقد دخل بها فجاءت تطلب مهرها هي أو ورثتها بعد موتها وقد جرت العادة أنها لا تسلم نفسها إلّا بعد قبض شيء من المهر كمائة درهم مثلاً لا يحكم لها بجميع مهر المثل عند عدم التسمية هل ينظر فإن أقرت بما تعجلت من المتعارف وإلا قضي عليها به۔ (۲)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۲

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب المهر، مطلب مسائل الاختلاف في المهر، ج:۳ ص:۱۵۱

۱۴۔ ''کل حل علیّ حرام'' سے بلا نیت طلاق

ظاہر مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ''کل حل علیّ حرام'' یعنی ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے، تو اس کا تعلق صرف کھانے پینے کی چیزوں سے ہوگا اس کی وجہ سے (بلا نیت) بیوی حرام نہ ہوگی، لیکن حضرات مشائخ نے فرمایا کہ اب عُرف یہ ہے کہ لوگ یہ جملہ عورتوں کو حرام کرنے کے لئے بولتے ہیں، لہٰذا اس جملے سے بیوی پر بغیر نیت طلاق بائن کے وقوع کا فتویٰ دیا جائے گا، یہی حکم ''الطلاق یلزمنی، والحرام یلزمنی، وعلیّ الطلاق، وعلیّ الحرام'' کا بھی ہے:

وکذا قالوا فی قوله "کل حل علیّ حرام" یقع به الطلاق للعرف، قال مشائخ بلخ وقول محمد لا یقع إلا بالنیة، أجاب به علی عرف دیارهم. أما فی عرف بلادنا فیریدون به تحریم المنکوحة فیحمل علیه نقله العلامة قاسم، ونقل عن مختارات النوازل: أن علیه الفتویٰ لغلبة الاستعمال بالعرف، ثم قال قلت: ومن الألفاظ المستعملة فی هذا فی مصرنا الطلاق یلزمنی، والحرام یلزمنی، وعلیّ الطلاق، وعلیّ المحرام۔ (۱)

وهذا کله جواب ظاهر الروایة: ومشایخنا قالوا یقصر به الطلاق من غیر نیة لغلبة الاستعمال وعلیه الفتویٰ۔ (۲)

۱۵۔ جہیز کی ملکیت کا مسئلہ

اگر لڑکی کا باپ یہ دعویٰ کرے کہ میں نے شادی کے موقع پر لڑکی کو جو سامان دیا تھا وہ ملکیت کے طور پر نہیں بلکہ عاریت کے طور پر تھا، تو مذہب کے قاعدہ ''اَلْقَوْلُ لِلْمُمَلِّكِ

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص: ۸۲، ۸۳

(۲) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب الأیمان، مطلب کل حل علیه حرام، ج: ۳ ص: ۷۳۳

فِي التَّمْلِيْكِ'' مالک بنانے میں مالک بنانے والے کا قول معتبر ہے، اس اُصول کی رُو سے باپ کا دعویٰ صحیح ہونا چاہئے اور سارا جہیز باپ کو واپس کر دینا چاہئے، مگر حضراتِ فقہاء نے اس مسئلے کا مدار عُرف پر رکھتے ہوئے یہ فیصلہ کیا کہ جہاں لڑکی کو جہیز کا سامان ملکیت کے طور پر دینے کا رِواج ہو وہاں باپ کی طرف سے عاریت کا دعویٰ نہیں تسلیم کیا جائے گا اور یہی قول مفتیٰ بہٖ ہے گو کہ ضابطے کے خلاف ہے:

وكذا مسئلة دعوى الأب عدم تمليكه البنت الجهاز. فقد بنوها على العرف مع أن القاعدة أن القول للمملك في التمليك وعدمه.(۱)

المختار للفتوى أن يحكم بكون الجهاز ملكا لا عارية لأنه الظاهر الغالب إلا في بلدة جرت العادة بدفع الكل عارية فالقول للأب.(۲)

۱۶۔شوہر کی وفات کے بعد مہرِ مؤجل کے متعلّق بیوی کا قول

اگر شوہر کے انتقال کے بعد بیوی اور شوہر کے وارثین میں مہر کے متعلّق اختلاف ہو جائے، بیوی ایک مقدار کا مطالبہ کرے اور وارثین اس سے انکار کریں اور بینہ کسی کے پاس نہ ہو تو، ضابطے کے اعتبار سے چونکہ وارثین منکر ہیں اس لئے ان کی بات قسم کے ساتھ قبول ہونی چاہئے تھی، لیکن اس مسئلے میں مہرِ مثل کی تائید وشہادت کی وجہ سے عورت کی بات مہرِ مثل کی حد تک قبول کی جاتی ہے، اسی اعتبار سے اس مسئلے کو عُرفی مسائل میں شمار کیا گیا ہے:

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۳

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب المهر، مطلب في دعوى الأب أن الجهاز عارية، ج:۳ص:۱۵۷

وکذا جعل القول للمرأة فی مؤخر صداقها مع أن القول للمنکر۔[1]

وفی المحیط معزیاً إلی النوادر وامرأة ادعت علی زوجها بعد موته أن لها علیه ألف درهم من مهرها فالقول قولها إلی تمام مهر مثلها عند أبی حنیفة لأن مهر المثل یشهد لها۔[2]

اختلف مع الورثة فی مؤخر صداقها علی الزوج ولا بینة فالقول قولها بیمینها إلی قدر مهر مثلها۔[3]

۱۷۔مزارعت کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اسی عُرف وتعامل کی بنیاد پر حضرات فقہاء نے مزارعت اور بٹائی کے مسئلے میں صاحبین کے قول پر جواز کا فتویٰ دیا ہے حالانکہ یہ اِمام صاحب کے ظاہر مذہب کے خلاف ہے:

وکذا قوله المختار فی زماننا قولهما فی المزارعة وَالمعاملة...إلخ۔[4]

(وعندهما تصح وبه یفتی) للحاجة وقیاسا علی المضاربة۔[5]

۱۸۔وقف کے بارے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ

اور اسی بنا پر وقف کے مسئلے میں اِمام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین کے مذہب کو اِختیار کیا گیا ہے یعنی اِمام صاحب کے نزدیک وقف کرنے کے بعد واقف کی

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(۲) البحر الرائق: کتاب النکاح، باب المهر، ج:۳ ص:۱۹۸

(۳) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب الدعوی، باب التحالف، ج:۵ ص:۵۶۲

(۴) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(۵) الدر المختار: کتاب المزارعة، ج:۶ ص:۲۷۵

ملکیت سے موقوفہ زمین اس وقت تک نہیں نکلتی جب تک کہ حاکم اس وقف کے بارے میں فیصلہ نہ کردے یا وہ خود اس کی وصیت نہ کردے، اور وہ اپنی زندگی میں اپنے وقف سے رُجوع کرسکتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی کوئی قید نہیں ہے اور وقف کرتے ہی واقف کی ملکیت ختم ہوجاتی ہے، اس کے بعد واقف کو اس کے ختم کرنے کا اِختیار نہیں رہتا اور نہ ہی یہ جائیداد اس کے ترکے میں شمار ہوتی ہے، اسی پر مشائخ اَحناف کا فتویٰ ہے:

والوقف لمكان الضرورة والبلوى۔ (۱)

وإنما الخلاف بينهم في اللزوم وعدمه فعنده يجوز جواز لا إعارة ولو رجع عنه حال حياته جاز مع الكراهة ويورث عنه ولا يلزم إلا بأحد أمرين إما أن يحكم به القاضي أو يخرجه مخرج الوصية وعندهما يلزم بدون ذلك وهو قول عامة العلماء وهو الصحيح۔ (۲)

۱۹۔ طلبِ خصومت میں تاخیر سے شفعہ کا سقوط

مشتری کے ضرر کو دَفع کرنے کے لئے شفیع کی جانب سے طلب خصومت میں ایک مہینے کی تاخیر کردینے کی وجہ سے حق شفعہ کے ساقط ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے حالانکہ یہ اِمام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے، شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک حق شفعہ تاخیر سے ساقط نہیں ہوتا:

وهو قول محمد بسقوط الشفعة إذا أخر طلب التملك شهرا دفعا للضرر عن المشتري۔ (۳)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۳

(۲) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب الوقف ج:۴ ص:۳۳۸

(۳) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۳

قال فی شرح المجمع وفی جامع الخانی: الفتوی الیوم علی قول محمد لتغیر أحوال الناس فی قصد الإضرار.[1]

۲۰۔ غیر کفو میں ولی کی اجازت کے بغیر نکاح

حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ لڑکی جب عاقل و بالغ ہو اور وہ اپنی رضامندی سے غیر کفو میں نکاح کرلے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، البتہ ولی کو حق اعتراض رہتا ہے اگر وہ چاہے تو قاضی کے یہاں دعویٰ کر کے نکاح فسخ کر سکتا ہے اور قاضی کے فسخ کے بغیر وہ نکاح فسخ نہ ہوگا، اس کے برخلاف اِمام صاحب رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت یہ ہے کہ لڑکی اگر غیر کفو میں نکاح کرے تو نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا یعنی اس کے فسخ کے لئے قاضی کے یہاں سے فسخ کی ضرورت نہیں، مشائخ نے فسادِ زمانہ کی وجہ سے اس مسئلے میں حسن بن زیاد رحمہ اللہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

نوٹ:- اس زمانے کے علماء کے لئے یہ اَمر قابلِ غور ہے کہ آج کل مخلوط تعلیم کی بنا پر لڑکے اور لڑکیوں کا عام طور پر میل جول بڑھتا جارہا ہے اور کفاءت کا اعتبار اس معاشرے میں باقی نہیں رہا ہے، کیا ان حالات میں اس طرح کا اگر کوئی نکاح ہو جائے تو احتیاط حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت پر عمل کرنے میں ہے یا ظاہر الروایت پر فتویٰ دے کر ان دونوں کو گناہ سے بچانے میں ہے؟ اس پہلو پر حضرات مفتیانِ کرام کو غور کرنا چاہئے۔

وروایة الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غیر کفو لا یصح.[2]

---

(۱) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب الشفعة، باب فی طلب الشفعة، ج:۶ ص:۲۲۶

(۲) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

وهذا بناء على ظاهر الرواية من أن العقد صحيح وللولى الاعتراض، أما على رواية الحسن المختارة للفتوى من أنه لا يصح. فالمعنى معتبرة فى الصحة۔ (۱)

۲۱۔ راستے کی مٹّی پاک ہے

راستے کی کیچڑ قیاس کی رُو سے ناپاک ہونی چاہئے اس لئے کہ وہاں ناپاک چیزیں پڑیں رہتی ہیں، لیکن مشائخ نے ضرورت کی بنا پر اس کیچڑ کو ایسے شخص کے حق میں معاف قرار دیا ہے جیسے برسات کے زمانے میں بار بار راستے میں آنا جانا پڑتا ہے، تو اگر کپڑوں میں وہ مٹّی لگ جائے تو جب تک نجاست بالکل ظاہر نہ ہو اس وقت تک اس کے کپڑوں کو پاک کہا جائے گا اور ان کپڑوں کے ساتھ اس کی نماز درست کہلائے گی:

وافتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة۔ (۲)

والحاصل أن الذى ينبغي أنه حيث كان العفو للضرورة وعدم إمكان الإحتراز أن يقال بالعفو وإن غلبت النجاسة ما لم ير عينها لو اصابه بلا قصد وكان ممن يذهب ويجيء وإلا فلا ضرورة۔ (۳)

۲۲۔ بیع الوفاء کا جواز

اگر کوئی شخص قرض لینے کی غرض سے دوسرے کو اپنی زمین اس نیت سے بیچ دے کہ جب میں لی ہوئی رقم واپس دُوں گا تو یہی زمین لے لوں گا اور اس درمیان مشتری اس زمین میں پیداوار کر کے فائدہ اُٹھاتا رہے گا تو یہ معاملہ اُصول کے اعتبار سے گو کہ ناجائز ہونا

(۱) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب النكاح، باب الكفاءة، ج:۳، ص:۸۴

(۲) شرح عقود رسم المفتي: ص:۸۳

(۳) ردّ المحتار على الدر المختار: كتاب الطهارة، باب الأنجاس، ج:۱، ص:۳۲۵

چاہئے کیونکہ اس میں رہن سے انتفاع کا محظور پایا جارہا ہے لیکن حنفیہ میں سے مشائخ بخارا اور مشائخ سمرقند وغیرہ نے ضرورۃً اس بیع کو اور اس سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے:

وبيع الوفاء۔ (۱)

وقيل بيع يفيد الانتفاع به وفی إقالة شرح المجمع عن النهاية وعليه الفتوىٰ۔ (۲)

وهٰذا محتمل لأحد قولين الأول أنه بيع صحيح مفيد لبعض أحكامه من حل الانتفاع به إلا أنه لا يملك بيعه قال الزيلعي فی الإكراه وعليه الفتوىٰ........ وفی النهر والعمل فی ديارنا علىٰ ما رجحه الزيلعي۔ (۳)

۲۳۔ استصناع کا جواز

آرڈر دے کر مال بنوانے کا معاملہ اگرچہ مبیع معدوم ہونے کی بنا پر ناجائز ہے لیکن جن چیزوں میں اس طرح معاملہ کرنے کا رواج عام ہوجائے ان میں استصناع کا معاملہ درست ہوجاتا ہے گویا کہ اس کا مدار بھی عُرف پر ہے:

والاستصناع۔ (۴)

الاستصناع جائز فی كل ما جرى التعامل فيه كالقلنسوة والخف والأوانی المتخذة من الصفر والنحاس وما أشبه ذلك استحسانا كذا فی المحيط۔ (۵)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(۲) الدر المختار: کتاب البیوع، باب الصرف۔ ج:۵ ص:۲۷۶

(۳) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب البیوع، باب الصرف۔ مطلب فی بیع التجئة۔ ج:۵ ص:۲۷۷

(۴) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(۵) الفتاوی الهندیة: کتاب البیوع، الباب التاسع عشر، ج:۳ ص:۲۰۷

۲۴-سقایہ سے پانی لینا

سقایہ سے پانی خریدنا میں اُصول کے اعتبار سے یہ شرط ہونی چاہئے کہ پانی کی مقدار متعین ہوتا کہ مبیع مجہول نہ رہے، لیکن لوگوں کا عُرف اس طرح جاری ہے کہ مثلاً ایک روپیہ دے کر جتنا چاہے پانی سقایہ سے پی لیتے ہیں، لہٰذا اُصول کے خلاف ہونے کے باوجود عُرف کے مطابق جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے (یہی حکم بعض ہوٹلوں میں مقررہ قیمت پر پیٹ بھر کر کھانے کا بھی ہے):

والشرب من السقاء بلا بیان مقدار ما یشرب۔ (۱)

واجمعوا علیٰ جواز الشرب من السقاء بالعوض مع جهالة قدر المشروب واختلاف عادة الشاربين وعكس هٰذا۔ (۲)

۲۵-آٹے اور روٹی کو قرض لینا

آٹا اور روٹی بظاہر اشیاء ربویہ میں سے ہیں لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وزن یا عدد کسی بھی طرح ان کو قرض لینا جائز نہ ہو یہی اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے، اِمام ابو یوسف رحمہ اللہ نے وزن کر کے قرض لینے کی اجازت دی ہے، اور اِمام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کے عُرف وعادت اور تعامل اور ان کی سہولت کو پیش نظر رکھتے ہوئے وزن اور عدد ہر اعتبار سے آٹے اور روٹی کو قرض لینے کی اجازت دی ہے، بہت سے مشائخ کا فتویٰ اسی قول پر ہے:

واستقراض العجين والخبز بلا وزن۔ (۳)

---

(۱) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(۲) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ج:۱۰ ص:۱۵۶

(۳) شرح عقود رسم المفتی: ص:۸۳

(ویستقرض الخبز وزناً وعدداً) عند محمد وعلیه الفتوىٰ ابن ملك واستحسنه الكمال واختاره المصنف تيسيرا۔ [1]

قوله (عند محمد) وقال أبو حنيفة: لا يجوز وزناً ولا عددا وقال أبو يوسف: يجوز وزناً لا عددا وبه جزم في الكنز وفي الزيلعي أن الفتوىٰ عليه قوله (وعليه الفتوىٰ) وهو المختار لتعامل الناس وحاجاتهم إليه۔ [2]

عُرف پر مبنی پندرہ اہم فروعات کا ذِکر

عُرف پر مبنی تمام اَحکام کا اِحاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ عُرف کے بدلنے سے اَحکام میں تبدیلی بھی ایک مسلّمہ حقیقت ہے، تاہم بطورِ مثال چند ایسے اَحکام کو ذِکر کیا جاسکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جاسکے کہ فقہی اور شرعی اَحکام میں عُرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟

۱۔ شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال واسباب جہیز کے طور پر دیا جاتا ہے وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رِشتہ اگر کسی وجہ سے برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس کا حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں عُرف ہی کا لحاظ کیا جائے گا، شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن فیصلہ عُرف کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔ [3]

۲۔ مکان کی خریدی کے بعد، اس کی چھت سے اُوپر کا حصہ حق علو یعنی حق تعلّی

---

(۱) الدر المختار: کتاب البیوع، باب الربا، ج:۵ ص:۱۸۵

(۲) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب البیوع، باب الربا، مطلب فی استقراض الدرهم عددا، ج:۵ ص:۱۸۵

یہ امثلہ ''فتویٰ نویسی کے رہنما اُصول'' ص:۳۰۱ تا ۳۱۵ سے ماخوذ ہیں۔

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدین: نشر العرف، ج:۲ ص:۱۳۴، ۱۳۵

کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی عُرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا خواہ حقوق ومرافق کا ذِکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔ (۱)

۳۔ ضرورت کی مختلف چیزیں جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں اور عقد کے وقت عملاً معدوم ہوں، آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شخص یا کارخانہ سے ایسے مال کا سودا کرنا، جن کا تیار کرنا تو اس کارخانہ کا کام ہو لیکن مال ابھی تیار شُدہ نہ ہو اور جسے فقہاء کی اصطلاح میں استصناع کہا جاتا ہے، عُرف ہی کی بنا پر اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے ورنہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک ایسی چیز کی بیع جو ابھی وجود میں نہ آئی ہو شرعاً درست نہیں ہونی چاہئے۔

۴۔ تربوز، بینگن، انگور اور اس طرح کے دوسرے پھل اور ترکاریاں جن میں سے بعض تو درخت پہ ہوں اور بعض ابھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں ان کی خرید وفروخت کی فقہائے مالکیہ اور اَحناف میں شمس الائمہ حلوانی رحمہ اللہ نے اجازت دی ہے، کیونکہ عُرف میں یہ لوگوں کی ضرورت اور ان کے تعامل کا ایک حصّہ ہے، جب کہ شوافع، حنابلہ اور اکثر اَحناف نے اس طرح کے معاملے کو ناجائز قرار دیا ہے۔ (۲)

متاخرین میں سے علامہ شامی رحمہ اللہ بھی عُرف وعادت کے پیشِ نظر اس کے جواز کے قائل ہیں۔ (۳)

۵۔ گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی بہت سی اشیاء کی خریداری کے وقت عام طور پر اسے کمپنیاں پانچ سال، دو سال، ایک سال یا اسی طرح کی کسی متعین مدت تک کے لئے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصے میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح ومرمّت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی، چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست

---

(۱) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف ج:۲ ص:۱۳۲

(۲، ۳) مجموعۃ رسائل ابن عابدین: نشر العرف ج:۲ ص:۱۳۹

تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لئے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لئے آمادہ ہوتے ہیں جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموماً بل کے اُوپر یہ عبارت لکھی ہوتی ہے:

البضاعة مكفولة لمدة خمس سنوات.

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چونکہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس کی صراحت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے:

أنه نهى عن بيع وشرط، البيع باطل، والشرط باطل۔ (۱)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل اور شرط بھی باطل ہوگی۔

لیکن فقہاء نے اس طرح کے معاملے کی عُرف کی بنا پر اجازت دی ہے اور علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ نے حدیث کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس سے مقصود ایسی شرط ہے جو نزاع کا باعث بنے اور اس زمانے کے عُرف نے اس کا فیصلہ کر دیا ہے کہ اُوپر ذِکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی بلکہ بیع وشراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لئے فتویٰ عُرف کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذِکر کردہ بیع وشرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ (۲)

۶- وقف نامہ کے الفاظ کو ہر زمانے کے عُرف پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سلسلے میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ عُرف کی روشنی ہی میں کیا جائے گا۔ (۳)

۷- وقف کو اَصل کی رو سے موبد ہونا چاہئے لیکن اِمام محمد رحمہ اللہ نے منقولہ جائیداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے کیونکہ عُرفاً یہ چیز انہوں نے رائج دیکھی۔

(۱) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: باب حرف الراء، هشام بن عروة الحديث الثالث والعشرون، ج:۲۲ ص:۱۸۶

(۲) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج:۲ ص:۱۴۱

(۳) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج:۲ ص:۱۲۶

۸۔ خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیت قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو درحقیقت عربوں کے عُرف پر ہی مبنی ہے ورنہ دیت کا وجوب اُصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہئے۔

۹۔ کفاءت کا لحاظ اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عُرف پر ہی مبنی ہے ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیشِ نظر کفاءت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے، کیونکہ عربوں کے عُرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذِلّت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا، جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ عقدِ نکاح میں اگر مہر کے معجّل یا مؤجل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ عُرف وعادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۱۔ بیع کی قیمت اور اَجیر کی اُجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی عُرف کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

۱۲۔ کرائے پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی مستأجر کو اجازت ہے اور اُجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں تعدی کب شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذِمہ دار کب قرار دیا جائے گا؟ اس کا فیصلہ بھی عُرف وعادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۱۳۔ وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذِمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا قصوروار ٹھہرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عُرف وعادت ہی کو پیشِ نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ہر چیز کی حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

۱۴- کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اُجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذِمہ داری اس کے سَر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عُرف ہی کی بنا پر کیا جائے گا۔

۱۵- عام طور پر ٹیلرنگ سینٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے اُستاد اور کاریگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں اُستاد کو سکھانے کی اُجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی عُرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات وزمانہ اور عُرف وعادت کی تبدیلی کی بنا پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتویٰ دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

> إن هٰذا الاختلاف اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان۔ (۱)
>
> ترجمہ:- یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل وحجت کا اختلاف نہیں ہے۔

عُرف وعادت سے متعلّق فقہی قواعد

فقہاء نے عُرف وعادت کے شریعت میں اعتبار کو اُصول کی حیثیت سے مان کر جو قواعد وضع کئے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے اور پھر اس کی روشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی تعبیرات حسبِ ذیل قواعد کی شکل اختیار کر گئی ہیں:

---

(۱) مجموعة رسائل ابن عابدين: نشر العرف ج:۲ ص:۱۲۶

۱- العادة محكمة.

یعنی عُرف وعادت کی حیثیت شرعی اَحکام اور حقوق وِالتزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور عُرف کے مطابق فیصلہ کرنا بھی لازم ہوتا ہے۔

۲- الحقيقة تترك بدلالة العادة.

یعنی معاملات اور شرعی اَحکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو عُرف کی بنا پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور عُرف کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔

۳- استعمال الناس حجة يجب العمل بها.

یعنی لوگوں کا تعامل اور عُرف غیر منصوص اُمور میں شرعی حُجّت کی حیثیت رکھتا ہے۔

۴- المعروف عرفا كالمشروط شرعا.

عقود ومعاملات اور وہ باتیں جو عُرفاً لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذِکر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مغائر نہ ہوں۔

۵- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص.

یعنی وہ اُمور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں عُرف کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود ومعاملات کی تمام تر شروط کی تعیین عُرف کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔

۶- الثابت بالعرف كالثابت بالنص.

اس کا بھی حاصل یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں عُرف کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے اور عُرف پر ہی عمل کیا جائے گا۔

۷- لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

زمانہ اور عُرف وعادت کے بدل جانے سے اَحکام میں بھی تبدیلی ہوجایا کرتی ہے، یہ ایک حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص کے معنی ومفہوم

کی تعیین وتحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے اَحکام ومعاملات کی بنیاد عُرف پر رکھتے ہیں، مثلاً مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرقہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید وفروخت میں معاملہ کب مکمّل سمجھا جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذر وغیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ یہ سب ایسے اُمور ہیں جن کا فیصلہ عُرف ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

قولِ صحابی

انسان اور انسانیت کے درپیش مسائل کے حل کے بنیادی مآخذ قرآن وحدیث کے ساتھ ساتھ ذیلی اور ضمنی مآخذ میں صحابہؓ اور ان کے اقوال کا بھی ایک مقام ہے، تشریعی اعتبار سے اساسی اور بنیادی مآخذ کے بعد ان کی بڑی اہمیت ہے اور بہت سے اَحکام محض ان کے اقوال وافعال پر منحصر ہیں، ان کی ذات سے صادر ہوئے بے زبان افعال وحرکات بہت کچھ چیزوں کا پتا دیتی ہیں اور ان کی قوتِ گویائی سے نکلے ہوئے الفاظ اپنے اندر ذاتِ رسول کا عکس رکھتی ہیں، ان کی ذات خدائی اَحکام اور اسلامی مزاج کا آئینہ دار ہوتی ہے، وہ قرآن وسُنّت کے حقیقی مظہر ہیں۔

عدالتِ صحابہ

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی عدالت وثقاہت مسلّم وواضح ہے، عدالت سے مُراد معصیت کا محال ہونا نہیں بلکہ گناہوں سے محفوظ رہنا ہے، صحابۂ کرامؓ کی ذات سے گناہوں کا صدور ممکن تو ہے لیکن ان سے جب کوئی گناہ سرزد ہوجاتا تھا تو اس پر انہیں فوری تنبیہ ہوجاتی تھی، اس لئے تمام اُمّت کا اس بات پر اِتفاق ہے کہ تمام صحابہ عادل ہیں اور جو مشاجرات اور جنگیں اُن کے درمیان واقع ہوئی ہیں اور جو اختلاف ان میں نظر آتا ہے وہ زیادہ تر تاریخی روایات پر مبنی ہے اور تاریخ تو رطب ویابس کا مجموعہ ہے یا پھر ان حضرات

کا اِجتہاد تھا اور اِجتہادی غلطی پر بھی ایک اجر ملتا ہے، لہٰذا اس سے ان کی عدالت پر کوئی حرف نہیں آسکتا، صحابہ کی عدالت قرآنِ کریم اور اَحادیثِ رسول وغیرہ سے ثابت ہے۔

صحابہؓ کے آثار اور اُن کی حجیت

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے جس طرح احادیثِ رسول منقول ہیں، اسی طرح ان اَحادیث کا اپنا فہم اور ان کے شانِ ورود کی روشنی میں مطلب وغیرہ بھی منقول ہے، صحابہ کے یہ اقوال وآثار کبھی کسی قرآنی آیت کے تعین کا کام دیتے ہیں، کبھی حدیثِ رسول کی شرح ہوتی ہے، ان کے اقوال سے کئی آیتوں کی تفسیر اور ان کا اِجمال ختم ہوتا ہے اور نصوص کی تفہیم میں تسہیل ہوتی ہے، قرآن کی تفسیر کرتے وقت پہلے آیاتِ قرآنیہ اور اَحادیثِ رسول پر نظر رکھنی پڑتی ہے، اگر ان سے اس کی تفسیر معلوم ہوجاتی ہے تو دوسری طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس کے بعد اَقوالِ صحابہ کی روشنی میں اس کے معنی کی تعیین کا حکم ہے، اس لئے کہ وہ سب سے زیادہ قرآن کو جاننے والے اور سمجھنے والے ہیں، ہمارے لئے جو کچھ شنید ہے وہ ان کے لئے دید ہے، انہوں نے قرآن کی تشریح شارح محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے، نیز صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی اتباع ہمارے لئے اس لئے بھی لازم ہے کہ وہ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ ان اسباب میں سے کوئی ایک ضرور ہوگا، وہ یا تو قولِ رسول کو براہِ راست سُنا ہوگا یا جنہوں نے رسول سے سُنا تھا ان سے سُنا ہوگا یا کتابُ اللہ سے سمجھا ہوگا یا صحابہؓ کی جماعت کا اس پر اِتفاق ہوگا، یا لغت والفاظ سے انہوں نے سمجھا ہوگا اور ظاہر ہے کہ اس معاملے میں وہ ہم سے زیادہ جانتے ہیں، خود اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اِجتہاد کے باب میں یہ طرز تھا کہ جب کسی مسئلے کا حل کتابُ اللہ وسُنت سے دریافت نہ ہوتا تھا تو قولِ صحابی کو اِختیار فرماتے تھے اور اگر صحابہؓ میں اختلاف ہوتا تو دلائل کی روشنی میں جن کا قول قوی معلوم ہوتا اسے اختیار فرماتے۔ [1]

---

(۱) أصول الفقہ لأبي زهرة: فتوى الصحابي ص: ۲۱۲، ۲۱۳

اِمام شافعی رحمہ اللہ نے بھی ''الرسالۃ'' میں اپنا مذہب یہی لکھا ہے۔

اِمام مالک رحمہ اللہ اور اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تو بکثرت اپنی کتابوں میں صحابہ کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کو پیش کرتے ہیں اور ان سے استدلال کرتے ہیں، تفصیل کے لئے موطاِ امام مالک اور اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تصنیفات دیکھی جاسکتی ہیں، شیخ ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

الأئمة الأربعة كانوا يتبعون أقوال الصحابة ولا يخرجون عنها۔(۱)

ترجمہ:- أئمہ اَربعہ قولِ صحابی کی اتباع کرتے ہیں اور قولِ صحابہ سے خروج نہیں کرتے۔

الفاظِ صحابی کے درجات

صحابہؓ کے فتاویٰ وآثار کی اُصولی حضرات نے کیفیتِ ادا اور سماع ولقاء کے لحاظ سے سات درجوں میں تقسیم کی ہے، جس کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

۱- قال لنا وأخبرني وحدثنا: کے ذریعے اگر کوئی صحابی بیان کرے تو یہ بالاتفاق حُجت ہے اس لئے کہ اس میں واسطے کا احتمال کوئی نہیں ہے۔

۲- قال رسول الله: اگر کوئی صحابی کہے تو اس کو بھی سماع پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ صحابی کی یہ شان نہیں ہے کہ بغیر سنے اس طرح بیان کردے۔

۳- لفظ امر ونہی کے ذریعے صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس میں اکثر حضرات کا کہنا ہے کہ یہ بھی قابلِ حُجت ہے، البتہ بعض حضرات اس کو حُجت تسلیم نہیں کرتے، اِمام کرخی رحمہ اللہ بھی اس کے قائل ہیں، کیونکہ لفظِ اَمر ونہی میں کئی چیزوں کا احتمال ہوتا ہے۔

۴- اگر صحابی امرنا وحرم علینا: یعنی صیغۂ مجہول کے ذریعے کوئی بات بیان

(۱) أصول الفقه: فتوى الصحابي، ص:۲۱۵

کرے تو اس میں بھی اختلاف ہے، کیونکہ اس صورت میں اَمر کی تعیین میں جہالت ہے کہ آمر اور ناہی کون ہے؟

۵- من السنۃ: کہہ کر اگر کوئی صحابی کسی بات کو بیان کرے تو وہ قابلِ حُجت ہے اس لئے کہ سُنّت کا نبی کی جانب سے ہونا ظاہر ہے، البتہ اَحناف کے یہاں ''السنۃ'' عام ہے، خلفائے راشدین ؓ کی سُنّت بھی اس میں داخل ہے۔

۶- عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: کہہ کر اگر صحابی بیان کرے تو علامہ اِبنِ صلاح رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے اس کو سماع پر محمول کیا ہے۔

۷- کنا نفعل: کہہ کر جب صحابی کوئی حکم بیان کرے تو اس سے اِجماعِ صحابہ کا ہونا ظاہر ہے اس لئے یہ بھی حُجت ہے، البتہ بعض حضرات نے اس کو حُجت تسلیم نہیں کیا ہے۔[1]

اقوالِ صحابہ کی اَقسام اور ان کی تشریعی حیثیت

صحابہ کرامؓ کے اقوال میں ان کی آرا اِجتہادات، فتاویٰ اور فیصلے وغیرہ سب شامل ہیں، اقوالِ صحابہ کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱-حیاتِ نبوی میں قول

وہ قول جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بیان کیا گیا اس قول کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، یا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے قبول فرمایا یا مسترد کردیا، اگر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کی اِجتہادی رائے قبول نہیں فرمائی تو ایسی رائے قابلِ قبول نہیں، لیکن اگر آپ نے اسے قبول فرمالیا تو یہ رائے حُجت ہے اور سُنّتِ رسول میں

(۱) ان ساتوں قسموں کو تفصیلاً دیکھئے: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألۃ لألفاظ الصحابی سبع درجات ج:۲ ص:۲۰۰، ۲۰۱

شمار ہے، مثلاً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یمن کے چار آدمیوں کے ایک کنویں میں گر کر مرنے کے واقعے میں ان کی دیتوں کا فیصلہ کیا، جب یہ واقعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا: علی نے جو فیصلہ کیا وہ درست ہے۔

۲۔رحلتِ نبوی کے بعد قول جو سُنّت کے مطابق ہوا

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد اگر کسی صحابی نے کسی مسئلے میں قرآن وسُنّت سے کوئی شرعی حکم نہ ملنے کی وجہ سے ذاتی اِجتہاد پر کوئی فتویٰ دیا اور وہ فتویٰ سُنّتِ رسول کے عین مطابق نکلا تو ایسا فتویٰ سُنّتِ رسول کے حکم میں داخل ہے اور حُجت ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا جس کا مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور اس کا خاوند اس سے خلوتِ صحیحہ کئے بغیر انتقال کر گیا تھا، آپ نے فتویٰ دیا کہ اس عورت کو اپنے خاندان والی عورتوں کی طرح مہرِ مثل ملنا چاہئے، اس کا میراث میں حصّہ ہے اور وہ چار ماہ دس دِن عدّت (خاوند کے انتقال کے بعد انتظار کی مقررہ مدت) گزارے گی، لوگوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت بروع بنت واشق کا ایسا ہی فیصلہ کیا تھا، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس روز اتنے خوش نظر آتے تھے کہ اسلام قبول کرنے کے واقعے کے علاوہ اتنے خوش کبھی نظر نہ آئے تھے:

> عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، قال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت ففرح ابن مسعود رضي الله عنه۔[1]

---

(۱) سنن النسائي: كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها قبل أن يدخل بها، ج:۲ ص:۱۹۸، رقم الحدیث: ۳۵۲۴

۳۔ جس کی اِضافت عہدِ نبوی کی طرف ہو

اقوالِ صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جس میں کسی فعل یا ترکِ فعل کے بارے میں خبر ہو اور اس کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف ہو مثلاً: ہم یہ کہتے تھے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان موجود تھے۔

جیسے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے تو کوئی روزے دار روزہ نہ رکھنے والوں کو اور نہ غیر روزے دار روزے والوں کو بُرا بھلا کہتا:

عن أنس بن مالك قال: كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم۔ (۱)

یا جیسے حضرت اُمِّ عطیہ رضی اللہ عنہا کا قول ہم عورتوں کو جنازوں کے پیچھے جانے سے روکا گیا اور جنازوں کے ساتھ جانا ہمارے لئے ضروری خیال نہیں کیا گیا:

عن أمّ عطية قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا۔ (۲)

ایسے اقوال کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرعی حُجّت ہیں۔

اگر کسی فعل یا ترکِ فعل کی اضافت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی طرف نہیں ہے، مثلاً حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب ہم بلندی کی طرف چڑھتے تو ''اللہ اکبر'' کہتے اور جب ہم نیچے اُترتے تو ''سبحان اللہ'' کہتے تھے، ایسا قول واجب الاتباع نہیں ہے۔

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الصوم، باب لم یعب أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ج:۳ ص:۳۴، رقم الحدیث:۱۹۴۷

(۲) صحیح بخاری: کتاب الإعتصام بالکتاب والسنّة، باب نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی التحریم إلا ما عرف إباحته ج:۹ ص:۱۱۳، رقم الحدیث:۷۳۶۷

۴۔ان مسائل سے متعلّق قول جن میں عقل کا دخل نہیں

وہ اقوال جو ان مسائل سے متعلق ہوں جن کا شرعی حکم معلوم کرنے میں عقل کا دخل نہیں ہے، ان مسائل کے بارے میں صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال، ان کے اجتہادات ذاتی آرا پر مبنی نہیں ہیں بلکہ انہوں نے ان مسائل کا علم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔

مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دوسال ہے:

عن عائشة قالت: لا يكون الحمل أكثر من سنتين. (۱)

یا حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن ہے:

عن أنس قال: أدنى الحيض ثلاثة وأقصاه عشرة. (۲)

ایسا قول شرعی حُجّت ہے۔

۵۔جس پر تمام صحابہؓ کا اِتفاق ہو

پانچویں قسم اس قول کی ہے جس پر تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق پایا جائے، کسی قول پر تمام صحابہؓ کا اتفاق اجماع کہلاتا ہے اجماعِ صحابہ تمام علماء کے نزدیک شرعی حُجّت ہے۔ بہت سے مسائل ایسے ہیں جن پر صحابہ کا اجماع منعقد ہوا اور وہ آج اسلامی قانون کا حصّہ ہیں، مثلاً ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دادی کے لئے میراث میں چھٹے حصے کا حکم نافذ فرمایا اور اس پر اجماعِ صحابہ ثابت ہے۔ (۳)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تجویز مانتے ہوئے شراب

(۱) سنن الدارقطني: كتاب النكاح، باب المهر، ج:۴ص:۴۰۹، رقم الحديث:۳۸۷۵

(۲) سنن الدارقطني: كتاب الحيض، ج:۱ص:۳۸۹، رقم الحديث:۸۰۹

(۳) سنن ابن ماجة: كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، ج:۲ص:۹۰۹، رقم الحديث:۲۷۲۴

نوشی پر چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑوں کی سزا کا حکم جاری کیا، شراب نوشی پر اسی کوڑوں کی سزا پر اِجماعِ صحابہ منعقد ہوا:

أن عمر بن الخطاب استشار فی الخمر یشربها الرجل فقال له علیّ بن أبی طالب: نری أن تجلده ثمانین فإنه إذا شرب سکر وإذا سکر هذی وإذا هذی افتری أو کما قال: فجلد عمر فی الخمر ثمانین.[1]

سُوَر کی چربی حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین اتفاق ہے۔

اس بات پر بھی اِجماع ثابت ہے کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح نہیں ہوسکتا۔

اِجماعِ صحابہ اس بات پر بھی ہے کہ وہ اراضی جس پر مسلمانوں نے جنگ اور فتح سے قبضہ کیا ہوا اسے مسلمانوں کے درمیان تقسیم نہیں کیا جائے گا۔

۶۔ تفسیر اور اَسبابِ نزول سے متعلّق قول

اقوالِ صحابہ کی ایک قسم وہ ہے جو قرآنی آیات کی تفسیر اور ان آیات کے اسبابِ نزول سے متعلّق ہو، صحابی کے علاوہ کسی اور شخص نے عہدِ رسالت کو نہیں دیکھا اس لئے کسی آیت کے سببِ نزول سے زیادہ آگاہ صحابی کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا، سببِ نزول کو بیان کرنے میں صحابی کی ذاتی رائے یا اِجتہاد کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ نزولِ آیت کے وقت جو مخصوص حالات یا واقعات پیش آئے صحابہ نے ان کو بیان کر دیا۔

مثلاً قرآن مجید کی آیت ہے:

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ؕ (الجمعۃ)

ترجمہ:- اور جب انہوں نے تجارت اور کھیل تماشا ہوتے ہوئے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے اور آپ کو کھڑا چھوڑ دیا۔

---

(۱) موطأ مالك: کتاب الأشربة، باب الحد فی الخمر، ج:۲ ص:۸۴۲

اس آیت کے سببِ نزول کے بارے میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول ہے ایک بار ہم لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے تو ملک شام سے اُونٹوں کا ایک قافلہ غلّہ لادے ہوئے آیا، لوگ اس کی طرف متوجہ ہوئے یہاں تک کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صرف بارہ آدمی رہ گئے، تو مندرجہ بالا آیات نازل ہوئیں:

حدثنی جابر رضی الله عنه قال: بینما نحن نصلی مع النبی صلی الله علیه وسلم إذا قبلت من الشام عیر تحمل طعاما فالتفتوا إلیها حتّٰی ما بقی مع النبی صلی الله علیه وسلم إلا اثنا عشر رجلا فنزلت: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا۔[1]

ایسے تمام تفسیری اقوال جن میں کسی آیت کا سببِ نزول بیان کیا گیا ہو حُجت ہیں۔

۷۔ ذاتی رائے جس میں صحابی اکیلا ہو

اقوالِ صحابہ میں سے ایک قسم وہ ہے جو کسی صحابی کی ذاتی رائے اور اِجتہاد پر مبنی ہو، اور وہ صحابی اپنے اس قول میں اکیلا ہو اس قول پر اِجماعِ صحابہ ثابت نہ ہو، علماء کے مابین اس اُمر میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ایسا قول شرعی حُجّت ہے یا نہیں۔

۸۔ جس قول سے رُجوع ثابت ہو

وہ قول جس سے صحابی کا رُجوع ثبوت ہو ایسے قول کی کوئی حیثیت نہیں ہے، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ایک قول تھا کہ جو شخص طلوعِ صبح تک جنابت کی حالت میں رہا اس کا روزہ نہیں ہوتا لیکن بعد میں انہوں نے ایک معتبر سند ملنے پر اپنے قول سے رُجوع کر لیا۔

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب قول الله تعالی: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً...... ج:۲ ص:۲۶۷، رقم الحدیث:۲۰۵۸

۹- بظاہر قرآن وسُنّت کے خلاف ہو

اقوالِ صحابہ میں سے ایک قسم وہ قول ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہو اور قرآن وسُنّت کے خلاف ہو تو ایسے قول کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے، اس لئے قرآن وسُنّت کے خلاف کسی کے قول کا کوئی اعتبار نہیں، ایسے اقوال نہ تو حُجت ہیں اور نہ قابلِ تقلید، بلکہ قرآن وسُنّت کے مقابلے میں واجبِ ترک ہیں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کسی مسئلے پر اپنی ذاتی رائے دینے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے، ان سے یہ اَمر بعید تھا کہ وہ علم رکھنے کے باوجود قرآن وسُنّت کے خلاف کسی فعل یا قول کا اظہار کریں، اگر کبھی کبھار لاعلمی میں ایسا ہو جاتا تو جیسے ہی انہیں پتا چلتا کہ ان کا کوئی قول یا فعل قرآن وسُنّت کے کسی حکم کے خلاف ہے تو وہ اس سے فوراً رُجوع کر لیتے تھے۔

اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم کی مندرجہ بالا نو ممکنہ اقسام بیان کی گئی ہیں، پہلی چھ اقسام متفقہ طور پر حُجّت ہیں، اور آخری دو میں عدم حجیت پر اتفاق ہے، صرف ایک یعنی ساتویں قسم کی حجیت یا عدمِ حجیت کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔[1]

فتاویٰ صحابہؓ

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاویٰ ان کے آثار کی طرح اِثباتِ اَحکام میں قابلِ حُجّت ہیں، اُن سے کسی حکم کی مشروعیت اور کسی خاص حکم کی ممانعت ثابت کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ صحابہ کرام جب کوئی بات کہیں یا کسی مسئلے میں فتویٰ دیں تو دراصل وہ فتویٰ آیتِ قرآنی یا مشکوٰۃِ نبوّت سے مستفاد ہوتا ہے، لہٰذا ان کے فتاویٰ قابلِ حُجّت ہیں، چنانچہ علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

أن الصحابی إذا قال قولا أو حکم بحکم أو أفتی بفتیا فله مدارك

(۱) علم اُصولِ فقہ ایک تعارف: ج:۱ ص:۲۱۰ تا ۲۱۴، ۲۲۳

ينفرد بها عنا ومدارك لا نشاركه فيها فأما ما يختص به فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها أو من صحابي آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.[1]

ترجمہ:- صحابیٔ رسول جب کوئی بات کریں یا کسی حکم کا فیصلہ کریں یا کسی مسئلے میں فتویٰ دیں تو ان کے کچھ مدارک ومظان ایسے ہیں جو ہمارے لئے نہیں ہیں، بعض مدارک ومظان میں ہم بھی ان کے شریک نہیں، لیکن کچھ مدارک ومظان صرف ان کے لئے خاص ہیں، مثلاً ممکن ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالمشافہ سُنا ہو یا کسی دوسرے صحابی سے سُنا ہو جنہوں نے خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے فتاویٰ بِلاشُبہ حُجّت ہیں اگر غور سے دیکھا جائے تو صحابہ کے فتاویٰ وآثار عام طور پر پانچ حالتوں سے خالی نہیں ہوتے۔

۱۔ خود انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوگا۔

۲۔ یا دوسرے صحابی سے سُنا ہوگا جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے۔

۳۔ کتابُ اللہ سے مفہوم ہوگا۔

۴۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس مسئلے میں اتفاق ہوا ہو جس کا ہمیں علم نہ ہوسکا ہو چونکہ وہ قرائن ولغت کو ہم سے اچھی طرح جانتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی رائے ہم سے بہتر تھی۔[2]

---

(۱) إعلام الموقعين: فصل الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية. الوجه الثالث والأربعون، ج: ۴ ص: ۱۱۴

(۲) أصول الفقه لأبي زهرة: فتوى الصحابي، ص: ۲۱۴

۵۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا فہم غلط ہو یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحت نہ ہو، یہ وجہ ایسی ہے کہ بلاشبہ اس کے وقوع کا احتمال ہے لیکن ان کی عدالت کے پیش نظر اس کا وقوع نادر ہے اور ظن غالب صواب اور صحت ہی کا ہے لہٰذا ان کے فتاویٰ حجت ہیں، جیسا کہ حدیثِ رسول ہے:

وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب فقال قائل: يا رسول الله! كأنها موعظة مودع فماذا تعهد إلينا؟ فقال: عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة وعليكم بسُنّتي وسُنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة۔ (۱)

ترجمہ:- ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پُراَثر وعظ فرمایا جس سے آنکھیں اَشک بار ہوگئیں اور دِلوں میں خوفِ خدا پیدا ہوگیا، تو ایک صاحب نے عرض کیا: یہ الوداعی وعظ معلوم ہوتا ہے یارسول اللہ! اس لئے آپ ہمیں کس بات کی تاکید کرتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم لوگوں پر سمع وطاعت واجب ہے، اگرچہ تمہارا حاکم کوئی حبشی غلام ہی ہو، اور سر اس کا نہایت چھوٹا ہو، اور تم پر میری سُنّت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سُنّت لازم ہے، اسے خوب مضبوطی سے پکڑے رہنا، اور دِین میں نئی چیزوں

(۱) سنن أبي داؤد: كتاب السنة، باب لزوم السنة، ج:۴ ص:۲۰۰، رقم الحديث:۴۶۰۷/ إعلام الموقعين: فصل الفتوىٰ بالآثار السلفية والفتاوى الصحابة، الوجه الثالث والعشرون ج:۴ ص:۱۰۷

کے پیدا کرنے سے ڈرتے رہنا، اس لئے کہ ہرنئی چیز بدعت ہے،
اور ہر بدعت گمراہی ہے۔

اس حدیث کو ذِکر کرنے کے بعد علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں خلفائے راشدینؓ کو اپنی سُنّت کے ساتھ ذِکر کیا اور ان کی اِتباع کا سختی سے حکم دیا ہے، لہٰذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہؓ اور خلفائے راشدینؓ کے فتاویٰ بھی سُنّت میں داخل ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وهٰذا يتناول ما أفتوا به۔ (۱)

ترجمہ:- صحابہؓ کے فتاویٰ بھی اس میں شامل ہیں۔

صحابہؓ کے فتاویٰ کا بھی اس حدیث سے قابلِ حُجّت ہونا معلوم ہوتا ہے۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سے جو اقوال منقول ہیں اور ان کی صراحت قرآن وحدیث میں نہ ہوں تو وہ دو طرح کے ہیں، ایک قسم تو وہ جو عقل سے ماورا ہیں، جنہیں غیر قیاسی کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہیں جن کا تعلق فہم وقیاس سے ہے اور انہیں قیاسی کہا جاتا ہے۔

غیر قیاسی مسائل

صحابہ رضی اللہ عنہم کے وہ اقوال جو عقل کی روشنی میں بیان نہیں کئے جاسکتے ہوں اور عقل کی پرواز وہاں تک نہیں ہوسکتی تو ایسے اقوال کا درجہ یہ ہوگا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی سُنا ہوگا اگرچہ انہوں نے اس کی صراحت نہ کی ہو اور اس میں ان کے عقل وفہم کا دخل نہ ہوگا جیسے نماز کی تعداد ورکعات کی تعیین ہے اور قیامت کی علامات اور اس کی تفصیل وغیرہ، یہ سب حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوں گی، ایسے مسائل بالاتفاق قابلِ حُجّت ہیں:

(۱) إعلام الموقعين: فصل الفتوىٰ بالآثار السلفية والفتاوى الصحابة، الوجه الثالث والعشرون، ج:۴ص:۱۰۵

إذا قال الصحابي ما لا يمكن أن يقول اجتهادا بل عن توقيف فيكون مرفوعاً۔[1]

ترجمہ:- جب صحابی کوئی ایسی بات کہے جو اِجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی ہوتو وہ مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

کیونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے وَرَع وتقویٰ اور دیانت داری کی بنا پر ان کے بارے میں یہ خیال کرنا کسی طرح درست نہیں ہے کہ ایسے مسائل کا حکم انہوں نے اپنی طرف سے بیان کیا ہوگا، خاص طور پر جب کہ صحابۂ کرامؓ کی یہ عادت رہی کہ وہ مسائل بیان کرتے وقت کبھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیتے تھے، اور کبھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لئے بغیر مسائل بیان کردیتے تھے، اس لئے تمام غیر قیاسی مسائل کے بارے میں کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر ہی بیان کیا ہوگا، جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مہر کے سلسلے میں فرمانا کہ اَقل مہر دَس دِرہم ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ حیض کی اَقل مدت تین دِن اور اکثر مدت دس دِن، حضرت عثمان بن ابوالعاص رضی اللہ عنہ کا فرمان کہ نفاس کی اکثر مدت چالیس یوم ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا فرمان ہے کہ بچّہ ماں کے پیٹ میں عموماً دو سال سے زیادہ نہیں رہتا، چونکہ یہ تمام باتیں خلاف قیاس ثابت ہیں، لہٰذا یہی کہا جائے گا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر یہ بیان کیا ہوگا:

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه. وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي، فإنا أخذنا بقول علي رضي الله عنه في تقدير المهر بعشرة دراهم، وأخذنا بقول أنس في تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام، وبقول عثمان

---

(۱) التحبير شرح التحرير: باب الإستدلال ج:۸ ص:۳۸۱۱

بن أبي العاص في تقدير أكثر النفاس بأربعين يوما، وبقول عائشة
رضي الله عنها في أن الولد لا يبقى في البطن أكثر من سنتين، وهذا
لأن أحدا لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم
في حكم الشرع على الكذب، فإن طريق الدين من النصوص إنما
انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول
بفسقهم. وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع
ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب۔ (۱)

قیاسی مسائل

قرآن وحدیث میں جو مسئلہ منصوص نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی ہو اور اس میں کسی صحابی کا قول ملتا ہے تو وہ بھی حدیث مرفوع کے حکم میں ہے اور قابلِ حُجت ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا قول اختیار نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن یہ اس شرط کے ساتھ ہے کہ کوئی دوسرے صحابی کا قول اس قول کے خلاف نہ ہو یا خود راوی کا عمل اس کے خلاف نہ ہو:

قال أبو البركات: إذا قال الصحابي قولًا ولم ينقل عن صحابي
خلافه وهو يجري بمثله القياس والإجتهاد فهو حجة. (۲)

ترجمہ:- علامہ ابوالبرکات فرماتے ہیں کہ جب صحابی کوئی بات بتائیں اور دیگر صحابہ کا اس میں اختلاف منقول نہ ہو اور وہ مسئلہ قیاسی اور اجتہادی ہو تو وہ حُجت ہے۔

اسی لئے قولِ صحابی کے ہوتے ہوئے اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اِجتہاد نہیں کرتے تھے اور یہی معمول اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا بھی تھا، حتیٰ کہ اگر پہلے سے عدم علم کی بنا پر ان کی کوئی رائے ہوتی تو قولِ صحابی کے معلوم ہونے کے بعد اپنی رائے بدل دیتے تھے۔

---

(۱) أصول السرخسي: فصل في تقليد الصحابي، ج:۲ ص:۱۱۰

(۲) تاريخ التشريع الإسلامي: الإمام أحمد، أصول منهبه، ص:۳۸۸

اختلافِ صحابہؓ

اگر صحابہؓ کے اقوال میں اختلاف ہو تو مجتہد کو اِختیار ہے کہ وہ اِجتہاد کے بعد جس قول کو قرآن وحدیث کے اقرب پاتا ہے اس کو ترجیح دے اور عمل کرے۔

چنانچہ علّامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) فرماتے ہیں:

إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسُّنّة ولم يخرج عن أقوالهم۔ (۱)

ترجمہ:- جب صحابہؓ کا اختلاف ہوجائے تو جو اَقرب الی الکتاب والسنۃ ہو اس کو لیا جائے البتہ ان سے خروج جائز نہ ہوگا۔

اِجماعِ صحابہؓ

کسی دِینی مسئلے میں فقہاء اور اہلِ علم کا اتفاق کر لینا اِجماع کہلاتا ہے، اِجماع کی من جملہ اقسام میں سے ایک قسم اِجماعِ صحابہؓ ہے یعنی صحابۂ کرامؓ کا کسی مسئلہ دِینی میں اتفاق کر لینا اِجماعِ صحابہؓ کہلاتا ہے، اِجماعِ صحابہؓ عہدِ اوّل میں کئی مواقع پر ہوا ہے، مثلاً خلافتِ ابوبکر رضی اللہ عنہ پر صحابہ کا اِجماع ہوا، اسی طرح مسئلہ میراث میں مقاسمۃ الجد پر اِجماع ہوا، اِجماعِ صحابہؓ بالاتفاق حُجّت ہے:

إجماع الصحابة حجة بلا خلاف بين القائلين بحجية الإجماع وهم أحق الناس بذلك۔ (۲)

ترجمہ:- جو حضرات حجیت اجماع کے قائل ہیں ان سب کا اس پر اِتفاق ہے کہ اِجماعِ صحابہ معتبر ہے اور صحابہؓ کسی مسئلے پر اِجماع کرنے کے زیادہ حق دار ہیں۔

---

(۱) إعلام الموقعين: أصول فتاوى أحمد بن حنبل، الأصل الثالث، ج:۱ ص:۲۵

(۲) البحر المحيط في أصول الفقه: كتاب الإجماع، الفصل الثالث، إجماع الصحابة، ج:۶ ص:۴۳۸

افعالِ صحابہؓ

آثارِ صحابہؓ کے ضمن میں افعالِ صحابہؓ بھی آتے ہیں وہ اُمور جن میں قرآن وحدیث کی صراحت نہ ہوتو اس میں اقوالِ صحابہؓ کے ساتھ مشروعیت حکم میں افعالِ صحابہؓ سے بھی کام لیا جاسکتا ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اَحکام کی مشروعیت فعل وعمل صحابی کی وجہ سے ہوئی ہے، جیسے قاضی ابویعلیٰ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب جامع کبیر میں ذِکر کیا ہے کہ بے ہوش شخص کی نمازوں کی قضا کی مشروعیت صحابیٔ رسول عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے فعل سے ہے:

واحتج القاضی أبویعلیٰ فی الجامع الکبیر فی قضاء المغنی علیه للصلاة بفعل عمار وغیره من الصحابة۔ (۱)

اور جیسے اَذانِ ثانی کی بنیاد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے رکھی تھی، اسی طرح عہدِ عثمانی میں مسجد کی تزئین وپختہ بنانے کا عمل ملتا ہے:

لا بأس بنقش المسجد بالجص والساج۔ (۲)

ترجمہ:- مسجد کی تزئین گچ وچونا اور لکڑی وغیرہ سے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

الحاصل صحابہؓ کا عمل اور خلفائے راشدینؓ کا فعل قرآن وحدیث کے خلاف نہ ہوتو وہ قابلِ حُجت ہے اور وہ ساری انسانیت کے لئے رُشد کا پیغام ہے۔

قیاسِ صحابہؓ

قیاس کے معنی اندازہ کرنا اور برابر کرنے کے ہیں، قیاس بھی ایک حُجتِ شرعی

(۱) شرح الکوکب المنیر: فصل: لا تعارض بین أفعال النبی صلی الله علیه وسلم، ج:۲ ص:۲۰۹

(۲) الفتاوی الهندیة: الباب الخامس فی آداب المسجد والقبلة والمصحف وما کتب فیه شیء من القرآن نحو الدراهم والقرطاس.... ج:۵ ص:۳۱۹

ہے، صحابہ کرامؓ نے بھی قیاس سے کام لیا ہے، چنانچہ شیخ محمد خضری لکھتے ہیں:

وكانت ترد على الصحابة قضية لا يرون فيها نصًا من كتاب الله أو سنّة وإذ ذاك كانوا يلجأون إلى القياس۔ (۱)

ترجمہ:- صحابہؓ کے سامنے جب کوئی مسئلہ پیش آتا اور وہ قرآن وحدیث میں صراحت نہ پاتے تو قیاس کی طرف متوجّہ ہوتے تھے۔

عہدِ نبوی میں بھی ان کا قیاس سے کام لینا ثابت ہے، مثلاً قبلہ مخفی ہوجاتا تو اِجتہاد وقیاس سے اس کی تعیین کرتے، ایک سفر میں صحابیٔ رسول کو غسلِ جنابت کرنا تھا لیکن پانی نہ تھا اور اَب انہیں غسل کے بجائے تیمّم کرنا تھا انہیں اس کا طریقہ معلوم نہ تھا، وضو کے تیمّم کو غسل پر قیاس کرتے ہوئے اپنے سارے جسم کو مٹّی سے ملوّث کردیا (طحاوی، ج:۱ ص:۸۶) حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کا مانعینِ زکوٰۃ کے سلسلے میں تارکینِ صلوٰۃ پر قیاس کرنا واضح ہے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط جس کو انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے نام روانہ کیا تھا، اس میں ان کو قیاس کرنے کا اَمر فرمایا تھا۔

علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ صحابہؓ کی آرا اور قیاس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:

حقیقت یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی آرا ہم سے بہتر ہیں اور ایسا کیوں نہ ہو؟ وہ تو ایسے قلوب سے نکلے ہیں جو نُورِ ایمان اور علم وحکمت سے بھرے ہوئے تھے، اس کا تعلق ایسے فہم سے ہے جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے اور اُمّت کے لئے نصیحت ہے اور ان کے قلوب نبی کے دِل کے قریب تھے، نبی اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لہٰذا ان کی آرا اور قیاس کے مقابلے میں دوسروں کی رائے وقیاس صحیح نہیں ہوسکتی۔ (۲)

---

(۱) تاريخ التشريع الإسلامي: ص:۸۸

(۲) إعلام الموقعين: فصل في الرأي المحمود وهو أنواع، النوع الأول، ج:۱ ص:۶۴

سَدِّ ذرائع

اسلام ایک کامل ومکمل مذہب ہے جس کا اعلان فخر الانبیاء حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اللہ تعالیٰ نے حجۃ الوداع کے موقع پر کرادیا تھا:

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ؕ (المائدۃ:۳)

یعنی بالفاظِ دیگر یہ اعلان کروادیا گیا کہ اب دِینِ اسلام میں کسی قسم کا کوئی نقص اورعیب نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے درپیش مسائل وحوادث کا اسی میں حل موجود ہے بشرطیکہ بصیرت و گہرائی سے کتاب وسُنّت کا مطالعہ کیا جائے، اسی بصیرت و گہرائی کے ساتھ نئے نئے حوادث کے اَحکام معلوم کرنے کے لئے فقہاء نے چند اُصول وضوابط مقرر کئے ہیں، جن کی روشنی میں ہر حادثے کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے اور اسے اصطلاح میں اُصولِ فقہ کا نام دیا ہے، اُصولِ فقہ کے بعض بنیادی مآخذ ہیں اور بعض ضمنی مآخذ کی حیثیت رکھتے ہیں ان ہی ضمنی مآخذ میں سے سَدِّ ذرائع بھی ہے، جن کا تمام فقہاء نے فی الجملہ اعتبار کیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سَدِّ ذرائع کی لغوی واصطلاحی تعریف ذِکر کردی جائے تاکہ اگلی مباحث کے سمجھنے میں آسانی ہو۔

سَدِّ ذرائع کا لغوی معنیٰ

السد فی اللغۃ إغلاق الخلل والذریعۃ الوسیلۃ إلی الشیء وفی الاصطلاح ھی الأشیاء اللتی ظاھرھا الإباحۃ ویتوصل بھا إلی فعل محظور۔[1]

ترجمہ:۔ سَدّ لغت میں بند کرنے کو کہتے ہیں اور ذریعہ لغت میں کسی

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ: حرف السین، سد الذرائع، التعریف، ج:۲۴ص:۲۷۶

چیز تک پہنچانے والے وسیلہ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ذرائع ان اشیاء کو کہا جاتا ہے جن کا ظاہر اور جن کی ذات تو مباح ہو لیکن وہ شئ کسی ممنوع فعل تک پہنچانے کا سبب بنتی ہو۔

شیخ ابو زہرہ رحمہ اللہ نے ذرائع کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

والذرائع فی لغة الشرع ما یکون طریقاً للمحرم أو للمحل۔ (۱)

ترجمہ:- ذرائع شریعت کی زبان میں ایسا راستہ ہے جو کسی حرام یا حلال فعل تک پہنچانے کا سبب ہو۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سَدِّ ذرائع کا مفہوم یہ ہے کہ ان ذرائع اور وسائل سے روکا جائے اور ان سے منع کیا جائے جو کسی حرام فعل کا سبب بنے۔

سَدِّ ذرائع کی اصطلاحی تعریف

اِمام ابن العربی مالکی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) فرماتے ہیں:

وهی المباحات التی یتوصل بها إلی المحرمات۔ (۲)

ترجمہ:- ذرائع سے مُراد ایسے مباحات ہیں جو کہ محرمات تک رسائی کا باعث ہوں۔

اِمام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) نے سَدِّ الذرائع کو ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے:

الذریعة عبارة أمر غیر ممنوع لنفسه یخاف من ارتکابه الوقوع فی ممنوع۔ (۳)

ترجمہ:- ذریعہ ایک ایسے اَمر سے عبارت ہے جو فی ذاتہٖ جائز اور

(۱) أصول الفقه: الذرائع، ص:۲۸۸

(۲) أحکام القرآن: سورة الأنعام، آیت نمبر ۱۲۰ کے تحت، ج:۲ ص:۲۷۰

(۳) تفسیر قرطبی: سورة البقرة، آیت نمبر ۱۰۴ کے تحت، ج:۲ ص:۵۸

مباح ہو لیکن اس کے ارتکاب سے کسی ممنوع چیز کے واقع ہونے کا اندیشہ ہو۔

گویا سَدّ الذرائع سے مُراد وہ مباح اور جائز اُمور ہیں جو کہ کسی حرام اور ناجائز فعل کا وسیلہ بنیں یا بننے کا قوی اندیشہ ہو۔

سَدِّ ذرائع کا مطلب

سَدِّ ذرائع کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس ذریعے سے روکا جائے جو کسی حرام چیز تک پہنچانے کا سبب بنے اگرچہ وہ ذریعہ فی نفسہٖ جائز اور مباح ہو لیکن اس کے مفضی الی الحرام ہونے کی وجہ سے اس میں حُرمت آجائے گی، ہاں اگر اس میں یہ بات نہ ہو تو پھر اس کا یہ حکم نہیں ہوگا بلکہ وہ اپنی اصل یعنی جواز پر باقی رہے گا اور اس سے اس کو روکا نہیں جائے گا، ذرائع دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو حرام فعل کا ذریعہ بنے، دوسرے وہ جو کسی واجب و مستحب فعل کا ذریعہ بنے، لیکن چونکہ یہاں مقصود سَدِّ ذرائع کو بیان کرنا ہے اس لئے صرف ان ذرائع کو اور ان کے حکم کو بیان کیا جائے گا جو حرام فعل کا ذریعہ اور وسیلہ بنے۔

قرآن میں سَدِّ ذرائع کے نظائر

سَدِّ ذرائع کے نظائر خود کتابُ اللہ میں بھی ہیں، میں اس کی صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ

(الانعام:۱۰۸)

ترجمہ:۔ اور بُرا بھلا مت کہو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر عبادت

کرتے ہیں (یعنی ان کے معبودوں کو) کیونکہ پھر وہ براہِ جہل حد
سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کریں گے۔

آیتِ بالا میں اللہ جل شانہٗ نے مشرکین کے معبودوں کو بُرا کہنے سے منع کیا، جب کہ اُن کو بُرا کہنا اللہ کی حمیت اور ان معبودانِ باطلہ کی اہانت کے لئے ہی ہوا کرتا تھا لیکن یہ عمل خود اللہ کو بُرا کہنے کا باعث اور ذریعہ بنتا اس لئے منع کر دیا گیا، اس آیت سے ایک مباح اور جائز عمل (معبودانِ باطلہ کو بُرا بھلا کہنے) سے روکا گیا ہے کیونکہ یہ عمل ایک حرام فعل (معبودِ حقیقی کو بُرا بھلا کہنے) کو مستلزم تھا اور یہی سَدِّ ذریعہ ہے۔

۲۔ نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا ۭ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ (البقرۃ)

ترجمہ:۔ اے ایمان والو! تم (لفظ) راعنا مت کہا کرو اور انظرنا
کہا کرو۔

درج بالا آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے صحابہؓ کو ''راعنا'' کہنے سے منع کیا، جب کہ اس کا مفہوم بالکل صحیح تھا اور صحابہؓ کی نیت بھی اچھی تھی لیکن اسی لفظ میں منافقین اور یہودی عین کے کسرہ کو کھینچ کر پڑھتے اور وہ لفظ ''رَاعِنَا'' کے بجائے ''رَاعِيْنَا'' بن جاتا اور جس کے معنی چرواہے کے ہوتے ہیں اور اس سے ان کا مقصد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت ہوا کرتی تھی تو آیت کے ذریعہ لفظ ''راعنا'' کے استعمال کرنے سے خود صحابہؓ کو روک دیا گیا، تاکہ منافقین اور یہود کو اس لفظ سے شرارت کا موقع نہ مل سکے اور یہی تو سَدِّ ذریعہ ہے:

وقد ثبت الأخذ بالذرائع وإعطاؤها حكم ما تؤول إليه بالكتاب
وهو ما تلونا من النص الكريم الناهي عن سب الأوثان،
لقوله تعالى: يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا
وَاسْمَعُوْا ۭ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ وكان النهي لأن اليهود

اتخذوا من قول راعنا شتما للنبی، فنهى المسلمون عن النطق بها سدًّا للذريعة۔[۱]

اَحادیث میں سدِّ ذرائع کے نظائر

سدِّ ذرائع کے نظائر اَحادیث میں بھی ملتے ہیں:

۱۔ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میدانِ جنگ میں کسی چور کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں حالانکہ چور کی سزا قطعِ ید ہی ہے لیکن میدانِ جنگ میں اگر چور کا ہاتھ کاٹا جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ وہ کافروں سے مل جائے اور مسلمانوں کی مخبری کر کے انہیں غیر معمولی نقصان پہنچائے اور کافروں کی تقویت کا ذریعہ بن جائے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں حدود کے نافذ کرنے سے منع فرمایا:

سمعت النبى صلى الله عليه وسلم يقول: لا تقطع الأيدى فى الغزو۔[۲]

۲۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کے موقع پر کافروں کے ہاتھ اسلحہ فروخت کرنے سے منع فرمایا (سنن الکبریٰ للبیهقی: ج:۵ ص:۳۲۷) حالانکہ یہ عمل فی نفسہٖ مباح اور جائز ہے لیکن جنگ کے موقع پر فروخت کرنے سے اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچے گا کیونکہ وہ ہتھیار مسلمانوں کے خلاف استعمال ہوں گے اور ظاہر ہے کہ یہ ممنوع ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اس موقع پر کافروں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے سے منع کرنا یہی تو سدِّ ذریعہ ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے اَحادیثِ مبارکہ سے پانچ نظائر نقل کئے ہیں۔[۳]

---

(۱) أصول الفقه لأبی زهرة: الذرائع، ص:۲۸۸،۲۸۹

(۲) سنن الترمذی: أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدی فی الغزو، ج:۴ ص:۵۳، رقم الحدیث:۱۴۵۰

(۳) دیکھئے: أصول الفقه: الذرائع، ص:۲۸۹،۲۹۰

۳۔ صالحین کی قبروں پر مسجدیں بنانے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ یہ بُت پرستی کا ذریعہ بنتی ہیں حالانکہ مسجد بنانا اچھی بات ہے، سدِّ ذریعہ کے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس قوم پر اللہ کا شدید غضب ہے جس نے اپنے نبیوں اور اولیاء اللہ کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔ (۱)

۴۔ سدِّ ذریعہ کے طور پر متشابہات سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحلال بیّن والحرام بیّن وبینهما مشبهات لا یعلمها کثیر من الناس فمن اتقی المشبهات استبرأ لدینه وعرضه۔ (۲)

ترجمہ:- حلال ظاہر ہے اور حرام ظاہر ہے ان دونوں کے درمیان چند اُمور ایسے ہیں جن کی حیثیت متشابہات کی ہے جنہیں اکثر لوگ نہیں جانتے، جو شخص متشابہات سے بچا اس نے اپنے دِین اور آبرو کو بچالیا۔

۵۔ شراب کے ایک قطرے کو بھی حرام کہا گیا ہے تاکہ یہ گھونٹ گھونٹ پینا اتنی مقدار میں شراب پینے کا ذریعہ نہ بن جائے جو نشہ لاتی ہے، اسی لئے حدیث شریف میں آتا ہے جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ لائے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

کل مسکر حرام وما أسکر کثیرہ فقلیله حرام۔ (۳)

ترجمہ:- ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ دے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

(۱) موطأ مالك: كتاب قصر الصلاة في السفر، باب جامع الصلاة. ج:۱ ص:۱۷۳، رقم الحدیث: ۵۹۳

(۲) صحیح البخاري: کتاب الإیمان، باب فضل من استبرأ لدینه. ج:۱ ص:۲۰

(۳) سنن ابن ماجة: کتاب الأشربة، باب ما أسکر کثیرہ فقلیله حرام. ج:۲ ص:۱۲۴

۶۔ کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں ملنا حرام ہے تاکہ خلوت میں یہ ملاقات کسی حرام فعل کے ارتکاب کا ذریعہ نہ بنے:

لا یخلون رجل بامرأة ولا تسافرن إمرأة إلا ومعها محرم۔ (۱)

ألا لا یخلون رجل بامرأة إلا کان ثالثهما الشیطان۔ (۲)

۷۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع وقرض کو اکٹھا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ ان کا ملنا سُود کا ذریعہ نہ بن جائے۔ (۳)

۸۔ شارع نے حاکم یا قاضی کو ایسے شخص کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے جو اسے عہدے پر فائز ہونے سے پہلے ہدیہ نہ دیتا ہو، اس کی علت یہ ہے کہ یہ ہدیہ ناجائز کاموں اور رشوت کا ذریعہ نہ بن جائے:

وقال صلی الله علیه وسلم تهادوا تحابوا ولکن هٰذا فی حق لم یتعین لعمل من أعمال المسلمین، فأما من تعین لذلك کالقضاة والوُلاة فعلیه التحرز عن قبول الهدیة خصوصا ممن کان لا یهدی إلیه قبل ذلك لأنه من جوالب القضاء وهو نوع من الرشوة والسحت والأصل فیه ما روی أن النبی صلی الله علیه وسلم استعمال ابن اللتبیة علی الصدقات فجاء بمال فقال هٰذا لکم وهٰذا مما أهدی إلی فقال صلی الله علیه وسلم فی خطبته: ما بال قوم نستعملهم فیقدموا بمال ویقولون هٰذا لکم وهٰذا مما أهدی إلی. فهلا جلس أحدکم عند حفش أمه فینظر أیهدی إلیه

---

(۱) صحیح بخاری: کتاب الجهاد والسیر، باب من اکتتب فی جیش فخرجت امرأته. ج:۴ ص:۵۹، رقم الحدیث:۳۰۰۶

(۲) سنن الترمذی: أبواب الرضاع، باب ما جاء فی کراهیة الدخول علی المغیبات. ج:۳ ص:۴۶۶، رقم الحدیث:۱۱۷۱

(۳) المعجم الأوسط: باب المیم، من اسمه مقدام، ج:۹ ص:۲۱، رقم الحدیث:۹۰۰۷

أم لا. واستعمال عمر رضی الله عنه أبا هريرة رضی الله عنه قدم بمال فقال من أين لك هذا! قال تناتجت الخيول وتلاحقت الهداية قال أی عدو الله هلا قعدت فی بيتك فنظرت أيهدى إليك أم لا فأخذ ذلك منه وجعله فی بيت المال فعرفنا أن قبول الهدية من الرشوة إذا كان بهذه الصفة ومن جملة الأكل بالقضاء ومما يدخل به عليه التهمة ويطمع فيه الناس فليتحرز.(۱)

۹۔ شارع نے اس بات سے منع کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ منگنی کررہا ہو تو دوسرا اس عورت کو شادی کا پیغام دے، یا اگر کوئی شخص ایک چیز خرید رہا ہو اور اس کا بھاؤ تاؤ کررہا ہو تو دوسرا اس چیز کا بھاؤ تاؤ شروع کردے، یہ سب اَحکام آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے دیئے تھے کہ لوگوں کے درمیان بغض وعداوت پیدا نہ ہو۔

عن أبی هريرة رضی الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما فی إنائها.(۲)

۱۰۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے، اس کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی لوگوں پر ان کی روزی اور روزمرہ کے استعمال کی چیزوں کا دائرہ تنگ کرنے کا ذریعہ ہے، یہ عمل ایک مفسدہ اور خرابی کی طرف لے جاتا ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ذخیرہ اندوزوں کو بازار میں خرید وفروخت کے عمل سے بھی منع فرمایا کرتے تھے تاکہ دوسروں کے لئے عبرت ہو۔(۳)

---

(۱) المبسوط للسرخسی: کتاب ادب القاضی، ج:۱۶، ص:۸۲

(۲) صحیح بخاری: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع أخیه، ج:۳، ص:۶۹، رقم الحدیث:۲۱۴۰

(۳) المصنّف عبدالرزاق: کتاب البیوع، باب هل یسعر، ج:۸، ص:۲۰۶، رقم الحدیث:۱۴۹۰۱

اِجماع میں سَدِّ ذرائع کے نظائر

اِجماع میں بھی سَدِّ ذرائع کے نظائر پائے جاتے ہیں، مثلاً قرآنِ پاک کا نزول سات قراءتوں پر ہوا تھا۔

لیکن جب حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانے میں ناواقفیت کی بنا پر بعض عجمی حضرات کے مابین اس تعلق سے اختلاف ہونے لگا تو لغتِ قریش کے مطابق قرآن کے جمع وترتیب پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہوا، تاکہ آگے چل کر قرآن اختلاف کا ذریعہ نہ بن جائے، یہ اِجماع بھی محض سَدِّ ذریعہ کے طور پر تھا۔

سَدِّ ذرائع اس اُمّت کی خصوصیت ہے

حضرت آدم علیہ السلام سے آخر الزمان حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک جتنے انبیاء ورُسل آئے سب کی شریعت میں معاصی وفواحش حرام تھے لیکن معاصی وفواحش کے ذرائع حرام نہ تھے، لیکن شریعتِ محمدی کی خصوصیت ہے کہ اس میں جہاں معاصی وفواحش کو حرام کیا گیا وہیں ان تک پہنچانے والے ذرائع واسباب کو ممنوع قرار دیا گیا اور ذرائع پر بھی وہی حکم لگایا گیا جو اَصل کا حکم تھا:

> اعلم أن الأصل الفواحش والمعاصي حرام في جميع الشرائع من لدن عهد آدم عليه السلام إلى عهد سيّد الأنبياء وخاتمهم صلى الله عليه وسلم، بل في عامة الأحزاب الذين ينتمون إلى مذهب وملة يدينون بحرمة الفواحش. ومن خصوصيات شريعة سيدنا ونبينا صلى الله عليه وسلم أنه حرم فيها دواعي الفواحش وذرائعها أيضًا۔ [1]

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج:۳ ص:۴۷۸، ۴۷۹

سدّ الذرائع کی حکمت

اس کی حکمت یہ ہے کہ اللہ جل شانہٗ نے اس شریعت اور اس کے متبعین کی ایک جماعت کو قیامت تک باقی رکھنے کی ذِمہ داری لی ہے اور ظاہر ہے اس مقصد میں کامیابی اسی وقت ممکن ہے جب کہ معاصی وفواحش سے ان کی حفاظت ہو اور تجربے سے یہ بات ثابت ہے کہ اس کی تکمیل بغیر ان ذرائع واسباب پر روک لگائے نہیں ہوسکتی:

وذلك لما تكفل سبحانه وتعالىٰ حفظ هٰذه الشريعة وابقاء طائفة من هٰذه الأمة على الشريعة والسنة إلىٰ يوم القيامة. وذلك لم يكن متصورا إلا بالحفظ عن الفواحش والمعاصي.[1]

علّامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) اس کی حکمت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں:

اگر معاصی اور محرّمات سے اللہ تعالیٰ روک دیتا اور ان ذرائع پر روک نہ لگاتا تو اس کا صاف مطلب یہ ہوتا کہ ایک طرف معاصی سے تو روکا گیا لیکن دوسری طرف معاصی پر آمادہ کرنے والی چیزوں کو بحال رکھا اور ظاہر ہے کہ اس کی وجہ سے بار بار معاصی کا اِرتکاب ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی حکمتِ کاملہ اور اس کے ہمہ گیر علم کے سراسر منافی تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اصل کو حرام قرار دینے کے ساتھ اس کے ذرائع کو بھی حرام کردیا:

فإذا حرّم الرّبّ تعالىٰ شيئاً وله طرق ووسائل تفضي اليه فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالىٰ وعلمه يأبى ذلك كل الإباء.[2]

---

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب. ج:۳ ص:۳۷۸، ۳۷۹

(۲) إعلام الموقعين: فصل في سدّ الذرائع. ج:۳ ص:۱۰۸

اسی لئے جب شراب حرام کی گئی تو اسی پر بس نہیں کیا گیا بلکہ اس کی بیع وشراء کو بھی حرام قرار دیا گیا کیونکہ یہ شربِ خمر کا ذریعہ بن سکتی ہے، اسی طرح جب شرک کو ظلم عظیم اور اس کے عدم معافی کا اعلان کیا گیا تو ان تمام ذرائع کو بھی حرام قرار دیا گیا جو اس کو شرک تک پہنچانے والے تھے، مثلاً تصویر کشی، اسی طرح طلوع وغروبِ آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع کیا گیا تا کہ پرستش آفتاب کا شبہ نہ ہو:

لما حرمت الخمر حرم بيعها وشراءها الذى هو ذريعة إلى هٰذه المعصية. وكذلك لما كان الشرك ظلما عظيما وإثما غير مغفور حرمت الشريعة ما كان ذريعة إلى الشرك. منها التصوير صنعته واستعماله. ومنها الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها.[1]

اَحکامِ شرعیہ کی اَقسام

انسان کو شرعاً جن اُمور کا مکلّف بنایا گیا ہے، ان میں سے بعض مقاصد کے قبیل سے ہیں اور بعض وسائل وذرائع کا درجہ رکھتے ہیں، مقاصد کا مطلب یہ ہے کہ خود مصالح یا مفاسد پر مبنی ہوں یعنی ان کی ذات میں مصالح یا مفاسد ہوں وہ کسی غیر کا نتیجہ نہ ہوں اور وسائل سے مُراد یہ ہے کہ مقاصد تک رسائی اور پہنچنے کا ذریعہ بنیں اور شرعاً یہ ذرائع تحلیل وتحریم میں اپنے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں اور حکم کے اعتبار سے ان کا درجہ مقاصد سے کمتر ہوتا ہے، چنانچہ علّامہ قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) فرماتے ہیں:

الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو يتوسط متوسطة.[2]

ترجمہ:- مقاصد اگر اعلیٰ درجے کے ہوں تو وسائل کا بھی حکم اعلیٰ ہوگا اور اگر مقاصد غلط ہوں تو وسائل کا حکم بھی غلط ہی ہوگا، اور اگر مقاصد درمیانی

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج:۳ ص:۴۷۸، ۴۷۹

(۲) أنوار البروق في أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج:۲ ص:۶۱

درجے کے ہوں تو وسائل بھی مقاصد کی طرح متوسط ہوں گے۔

بہر حال بات طے ہے کہ مقاصد تک پہنچنے کے کچھ ذرائع ہوتے ہیں، اصلاً حکم تو مقاصد پر لگایا جاتا ہے لیکن جو ان تک پہنچنے کا ذریعہ بنتے ہیں ان کا حکم بھی مقاصد ہی جیسا ہوتا ہے، اگر مقاصد میں حسن ہے تو ان کے ذرائع میں بھی حسن پایا جائے گا اور اگر مقاصد میں قبح ہی قبح ہے تو ان کے ذرائع میں بھی قبح پایا جائے گا اور اس حسن وقبح کی نوعیت وکیت کا تعین دراصل مقاصد سے ان ذرائع کے تعلق کی بنا پر کیا جائے گا، ذرائع کا مقاصد سے جتنا گہرا ربط وتعلق ہوگا اسی کے بقدر ذرائع میں حسن وقبح ہوگا اور جتنا کمزور تعلق ہوگا اتنا ہی ان میں کم حسن وقبح پایا جائے گا:

> فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، ومالا يؤدى الواجب إلا أنه فهو واجب. فالزنا حرام، والنظر إلى عورة المرأة الذى يفطى إليه حرام أيضا، والجمعة فرض فترك البيع لأجل أدائها واجب، لأنه ذريعة إليها، والحج فرض، والسعى إليه فرض مثله عند القدرة عليه۔ (۱)

وسائل کی اَقسام

جب وسائل واسباب کا اَحکام شرعیہ کے قبیل سے ہونا معلوم ہوگیا تو ان کی مزید کچھ تفصیل پیش کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے، اسباب ووسائل کی اوّلاً دو قسمیں ہیں، ایک سبب قریب اور دوسرا سبب بعید، اور یہ بات طے ہے کہ سبب بعید سے احتراز واجتناب ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان کے ہر کسب وفعل میں اس بات کا ضرور احتمال ہوتا ہے کہ وہ خیر کا ذریعہ ہے اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ وہ شر کا ذریعہ ہے، اب اگر بعید سے بعید تر چیزوں کا انسان اعتبار کرنے لگے تو انسان کا جینا دوبھر ہو جائے گا اور بہت بڑا حرج لازم آئے گا، اسی لئے شرعاً سبب بعید معتبر نہیں ہے اور اس مقام میں اس پر گفتگو بھی نہیں ہے، جہاں تک سبب

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص:۲۸۸

قریب کی بات ہے تو شریعت نے اس کا اعتبار کیا ہے، گویا مقاصد تک پہنچنے کے لئے جو سبب قریب ہوں وہ شرعاً معتبر ہیں یہی وجہ ہے کہ آدمی کا کوئی قول وعمل یا خود اس کی ذات کسی خیر کا سبب بنے تو اس کو شرعاً خیر ہی شمار کیا گیا ہے اور اگر ان میں سے کوئی شر کا سبب بنے تو اس کو شر قرار دیا گیا ہے۔

اَسبابِ قریبہ کی اَقسام

مقاصد کے لئے جو سبب قریب ہوا کرتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ وہ کسی گناہ ومعصیت کا سبب ومحرک بنے، اس طور پر کہ اگر یہ محرک وباعث نہ ہوتا تو فاعل اس گناہ کا اقدام نہ کرتا اور اس سے محفوظ رہتا، جیسے کُفّار کے بتوں کو بُرا بھلا کہنا معبودِ حقیقی کے بُرا بھلا کہنے کا سبب ہے کیونکہ اگر بتوں کو بُرا بھلا نہ کہا جاتا تو کُفّار بھی حق تعالیٰ کو بُرا بھلا نہ کہتے، گویا بتوں کو بُرا کہنا باعث اور محرک بنا کُفّار کا حق تعالیٰ کو گالیاں دینے کا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ وسیلہ اور محرک وباعث تو نہ بنے البتہ ارتکاب معصیت کے لئے مُمد ومعاون ثابت ہو اور فاعل کو مطلوب تک پہنچانے میں سہولت فراہم کرے جیسے شراب پینے کا جو شخص اِرادہ رکھتا ہے اسے شراب پیش کرنا، اسی طرح ناحق قتل کرنے والے شخص کے ہاتھ میں تلوار دے دینا، یہاں شراب پیش کرنا اور تلوار دے دینا شربِ خمر اور قتل ناحق کا محرک وباعث نہیں ہے مگر یہ بہرحال معین علی المعصیۃ ہے۔

اَسبابِ قریبہ کے اَحکام

سبب قریب کی پہلی صورت تو نص قرآنی سے حرام ہے، البتہ دوسری صورت میں تھوڑی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ اگر وہ سبب ووسیلہ اس طرح پایا جائے کہ اس میں تبدیلی اور اُلٹ پھیر کے بغیر ہی وہ معصیت کا ذریعہ بن گیا ہو تو یہ ذریعہ مکروہِ تحریمی ہوگا لیکن اگر اس میں تغیّر وتبدیلی کے بعد گناہ سرزد ہوا ہو تو مکروہِ تنزیہی ہوگا، چنانچہ فتنہ وفساد برپا کرنے والوں سے اسلحہ کا فروخت کرنا باتفاق فقہاء مکروہِ تحریمی ہے، چونکہ ان اسلحے میں کسی تبدیلی

کے بغیر فساد برپا کیا جاتا ہے گویا مفسدین کے ہاتھوں اسلحہ بیچنا فساد کے لئے معین ہے اور فساد اسی اسلحے سے برپا ہوگا لہٰذا ان کے ہاتھوں اسلحہ فروخت کرنا مکروہِ تحریمی ہے، البتہ ان لوگوں کے ہاتھوں لوہا فروخت کرنا مکروہِ تنزیہی ہوگا کیونکہ اگر وہ ان سے ہتھیار بنائیں گے تو لوہا میں ترمیم کرنی ہوگی:

وذلك بأن فرقت بين الأسباب والذرائع القريبة المفضية إلى المعاصي في العادة الغالبة، كبيع الخمر ومس امرأة بشهوة، وبيع الأسلحة من أهل الحرب۔ (۱)

سَدِّ ذرائع میں اِعتدال

یہ بات بھی مخفی نہیں کہ اسباب وذرائع کا ایک لامتناہی اور غیر منقطع سلسلہ ہے اس میں اگر میانہ رَوِی سے کام نہ لیا جائے تو حرج کا باعث ہوگا جو ''وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ'' (الحج:۷۸) کے منافی ہوگا کیونکہ اگر اسباب معاصی اور اس کے ذرائع پر بالعموم روک لگادی جائے تو عام مباحات کے مقابلے میں نہی کا دائرہ زیادہ وسیع ہوجائے گا، جس سے مکلّفین پر زمین باوجود کشادگی کے تنگ ہوجائے گی کہ ہر ذریعہ ووسیلہ میں حکم ممانعت ہی کا نظر آئے گا جو ایک حرج عظیم ہے، اور اگر تمام اسباب وذرائع معاصی کو فی الجملہ مباح قرار دیا جائے تو معاصی سے اِجتناب دشوار اور دوبھر ہوجائے گا جو زمین میں ایک بہت بڑا فساد اور فتنہ عظیم ہوگا، حالانکہ اس اُمّت کو تمام اُمور میں اعتدال اور توسط پر پیدا کیا گیا (اور قرآن مجید میں بھی اُمّتِ وسط کے تحفے سے نوازا گیا) لہٰذا شریعتِ مصطفویہ نے سَدِّ ذرائع کے سلسلے میں درمیانی راستے کو اِختیار کیا ہے:

ولا يخفى أن سلسلة الأسباب والذرائع غير منقطع ولا محدود فلو منع عن تلبس أسباب المعاصي وذرائعها بعمومها لا تسعت دائرة النهي عامة المباحات والمعاشيات، وضاقت عليهم

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج:۳ص:۴۰۹،۴۰۸-۴

الأرض بما رحبت، ولو أطلق العقاتل وأبيحت لهم جملة الأسباب والذرائع للمعاصي لكان الإجتناب عن المعاصي من جملة القاضايا الفريضة. وكانت فتنة في الأرض وفساد كبير. وكانت هٰذه الأمة الأمية جبلت في جميع أمورها على التوسط والإعتدال. فاختارت الشريعة المصطفوية في أمر سدّ الذرائع أيضا صراطا مستقيما ومنهجا قويما۔ [1]

سَدِّ ذرائع کے سلسلے میں اَحناف ومالکیہ کا مطمحِ نظر

سَدِّ ذرائع کے سلسلے میں اِمام ابوحنیفہ اور اِمام مالک رحمہا اللہ کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ وہ عمل شعائرِ اسلام اور مقاصد شرعیہ میں سے ہے یا نہیں، اگر وہ شعائر اور مقاصد شرعیہ میں سے ہو تو سرے سے اس کے ترک کا حکم نہیں لگاتے بلکہ اس سے منکرات کے اِزالہ اور اس کی اصلاح کی تدابیر اختیار کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ یہ حضرات فاعل کے منکرات پر روکنے کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں، جیسا کہ علامہ ابوبکر کاسانی رحمہ اللہ (متوفی ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

ولا تترك السُّنّة لمعصية توجد من الغير۔ [2]

ترجمہ:- معصیت کی وجہ سے (جو دوسری جانب سے آئے) کسی سُنّت کو ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور جیسا کہ نوحہ کرنے والی عورتوں کی وجہ سے جنازے میں شرکت ترک نہیں کی جائے گی اگر وہ منع پر قادر ہو تو منع کرے ورنہ صبر کرے، یہ تغییر غیر مقتدیٰ کے لئے ہے اگر وہ شخص مقتدیٰ ہو تو شریک نہ ہو:

لا يترك تشييع الجنازة وشهود المأتم وإن كان هناك معصية

(۱) أحكام القرآن: تفصيل الخطاب في تفسير آيات الحجاب، ج:۳ ص:۴۷۸، ۴۷۹

(۲) بدائع الصنائع: كتاب الإستحسان، ج:۵ ص:۱۲۸

من النياحة وشق الجيوب ونحو ذلك كذا ههنا. وقيل هذا إذا كان المدعوا إماما يقتدى به بحيث يحترم ويحتشم منه فإن لم يكن فترك الإجابة والقعود عنها أولى.(۱)

لیکن اگر وہ عمل شعائرِ اسلام یا مقاصدِ شرعیہ میں سے نہ ہو خواہ وہ فعل مباحات یا مستحبات کے قبیل سے ہو، جب اس کے ساتھ کوئی منکر شامل ہو جائے یا وہ کسی نہ کسی منکر کی طرف عام طور پر لے جاتا ہو تو اَحناف و مالکیہ اس کو ممنوع اور مکروہ قرار دیتے ہیں اور اس کے ترک کا حکم دیتے ہیں اگرچہ بعض مواقع پر وہ منکر سے خالی ہو یہ حکم محض سَدِّ اللذرائع ہوتا ہے، اس لئے کہ اگرچہ وہ خود عامل کے حق میں منکر سے خالی ہے لیکن وہ دوسروں کے مبتلائے معصیت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے اور جو چیز معصیت کا ذریعہ بنے تو وہ بھی معصیت ہوتی ہے، جیسا کہ علامہ زاہدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد جو سجدہ کیا جاتا ہے وہ مکروہ ہے کیونکہ ناواقف حضرات اسے سُنّت اور واجب سمجھ بیٹھتے ہیں، اور جو مباح کام اس عقیدہ تک پہنچائے وہ خود مکروہ ہوتا ہے:

أما إذا لم يكن ذلك الفعل من الشعائر والمقاصد الشرعية، سواء كان من المباحات أو من المستحبات إذا انضم إليه منكر أو لزمه أن يفضي إلى منكر في العادة العامة، فهم يحكمون عليه بالمنع والكراهة رأسا ويأمرون بتركه مطلقا، وإن كان خاليا عن المنكر في بعض الموارد سدًّا للذرائع وحذرًا عن الوقوع المحرم، لأنه وإن خلا عن المنكر في حق العامل نفسه إلا أنه يكون ذريعة ابتلاء غير بمعصية......... وما أفضى إلى معصية معصية وما يفعل عقيب الصلوات فمكروه لأن الجهال يعتقدونه سنة أو واجبة، وكل مباح يؤدي إليه فمكروه.(۲)

---

(۱) بدائع الصنائع: كتاب الإستحسان، ج:۵ ص:۱۲۸

(۲) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصيل المذاهب فيها، ج:۳ ص:۲۵۳، ۲۵۴

اسی قبیل سے اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اشعار ھدی کے بارے میں کراہت کا قول ہے حالانکہ اشعار ھدی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، اس کے باوجود اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اسے مکروہ محض اس لئے کہا کہ لوگ اس میں اِفراط سے کام لے رہے تھے، حالانکہ اشعار نہ تو شعائر کے قبیل سے تھا اور نہ ہی مقاصدِ شرعیہ میں داخل تھا، لہٰذا اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو سدّ للذرائع منع کر دیا:

ومن هذا القبيل قول الإمام أبي حنيفة بكراهة إشعار الهدي مع أنه منقول من النبي صلى الله عليه وسلم فعله لما أن الناس قد جاوزوا فيه حده فلما رأى الإمام أنه ليس من المقاصد منعه مطلقا سدّا للذرائع۔[1]

فقہ مالکی کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِمام مالک رحمہ اللہ نے دیگر اَئمہ کے مقابلے میں سدِّ ذرائع سے زیادہ کام لیا ہے اور فقہ کے مختلف ابواب میں ان سے مدد لی ہے۔

مالکیہ اور سدّ الذرائع

مالکیہ سدّ الذرائع کی اصطلاح کے بانی شمار ہوتے ہیں اور انہوں نے اس کو باقاعدہ مصدر شریعت کی حیثیت دیتے ہوئے بہت سے مسائل کا اِستنباط اس مصدر سے کیا ہے، علامہ قرافی رحمہ اللہ نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے:

وربما عُبّر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح أصحابنا وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سدّ الذرائع۔[2]

بعض اوقات وسائل کو ذرائع سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ ہمارے اصحاب مالکیہ کی اصطلاح ہے اور ہمارے مذہب میں یہ لفظ مشہور ہے اور اسی کو سَدّ الذرائع کہتے ہیں، سو اس

---

(۱) أحكام القرآن: فائدة: سد الذرائع وتفصيل المذاهب فيها، ج: ۳ ص: ۲۵۳، ۲۵۴

(۲) أنوار البروق في أنواع الفروق: الفرق الثامن والخمسون، ج: ۲ ص: ۳۲

سے معلوم ہوا کہ یہ اصطلاح بنیادی طور پر مالکیہ کی ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ مالکیہ نے اس مصدر و ماخذ سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے اور بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے، شاید اسی وجہ سے بعض علماء نے سَدّ الذرائع کو مالکی مذہب کی خصوصیت قرار دے دیا۔

شیخ مناع القطان اس بات کو یوں بیان کرتے ہیں:

حتی اعتبر بعض العلماء العمل بها من خصوصیات مذهبه۔ (۱)

یہاں تک کہ بعض علماء نے سَدّ الذرائع پر عمل کرنے کو اِمام مالک رحمہ اللہ کے مذہب کی خصوصیات میں شمار کیا، چنانچہ ذیل میں ہم نمونے کے طور پر مالکیہ کے چند ایک مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں:

مالکیہ کے ہاں سَدّ الذرائع کے تحت بیوع آجال کی ممانعت

مالکیہ رحمہ اللہ کے ہاں بیوع آجال کی کئی ایک صورتوں کی ممانعت ہے۔

علّامہ اِبنِ رُشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) نے ''بدایة المجتهد'' میں اس کی کئی ایک صورتیں بیان کی ہیں۔

علّامہ اِبنِ رُشد رحمہ اللہ اس کی ایک مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب کوئی آدمی ایک دوسرے آدمی کو سامان ایک خاص مدّت کے لئے سو روپے کا فروخت کرے پھر اس سے پچاس روپے کا نقد خرید لے، گویا اس نے پچاس کی مالکیت کا سامان ایک سو روپے میں ایک مدّت تک قرض کے طور پر دیا اور یہ حرام ہے، اِمام شافعی رحمہ اللہ اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے اصحاب نے اس کو جائز قرار دیا ہے، مگر صحیح وہی ہے جو اِمام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا۔

علّامہ قرافی رحمہ اللہ سَدّ الذرائع کی تیسری قسم کا تذکرہ کرتے ہوئے بیوع آجال کی مثال اس طرح دیتے ہیں کہ کوئی آدمی ایک مہینے کے لئے دس دِرہم کی چیز اُدھار

---

(۱) تاریخ التشریع الإسلامی: الإمام مالك، أصول مذهبه، ص:۳۵٦

لے پھر مہینے سے قبل پانچ دِرہم کی نقد خرید لے تو اِمام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے اب جیب سے پانچ دِرہم نکالے اور مہینے کے آخر میں دس وصول کر لئے، سو یہ صورت پانچ دِرہم مالیت کے سامان کو ایک مدت تک دس دِرہم کے بدلے دینے کا ذریعہ ہے مگر ظاہری صورت بیع کی ہے اور اِمام شافعی رحمہ اللہ بیع کی صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے جائز قرار دیتے ہیں۔

گویا علامہ قرافی رحمہ اللہ نے واضح فرمادیا کہ یہ بیع جو کہ ظاہری طور پر درست ہے اس لئے منع قرار دیا گیا ہے کہ یہ سُود کا ذریعہ بنتی ہے۔

سَدّ الذرائع کے تحت حیلوں کے باوجود زکوٰۃ کا عدم سقوط

زکوٰۃ کو ساقط کرنے کے لئے حیلوں کو اِختیار کرنا حرام ہے، ان حیلوں کی مختلف شکلیں ہیں:

۱۔ آدمی اپنا مال کسی فقیر کو ہبہ کردے اور بعد ازاں اس سے خرید لے۔

۲۔ سال گزرنے سے پہلے اس کو ہبہ کردے پھر اس سے واپس لے لے۔

۳۔ نصابِ زکوٰۃ کی جنس کو تبدیل کر دینا جیسے جانوروں کو دِرہم سے بدل دینا۔

۴۔ نصابِ زکوٰۃ میں سے بعض حصے کو قصداً تلف کر دینا تاکہ تھوڑی کمی سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔

۵۔ خود چرنے والے جانوروں کو چارہ ڈالنے والے جانور بنا دیا جائے۔

ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی جیسا کہ شیخ وہبۃ الزحیلی نے بیان کیا ہے:

لم تسقط عنه الزكاة عند الحنابلة والمالكية سدا للذرائع. [1]

(۱) الفقه الإسلامي وأدلته: الباب الرابع: الزكاة، المبحث السابع، المطلب الثاني، ج:۳ ص:۳۲۲

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک (ان تمام صورتوں میں) سَدّ الذرائع کے طور پر زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔

سَدّ الذرائع میں مبالغے کی ایک مثال

اِمام مالک رحمہ اللہ سَدّ الذرائع کے ضمن میں شدید مبالغہ کرتے ہیں اس اَمر پر کئی ایک اَمثلہ پیش کی جاسکتی ہیں، ایک مثال بطور نمونہ یہاں ذِکر کی جاتی ہے۔

اِمام یحییٰ رحمہ اللہ کا بیان ہے کہ میں نے اِمام مالک رحمہ اللہ کو عید الفطر کے بعد چھ روزوں کے بارے میں فرماتے ہوئے سُنا کہ میں نے کسی صاحبِ علم اور صاحبِ فقہ کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا اور اسلاف میں سے کسی ایک فرد سے یہ بات مجھ تک نہیں پہنچی بلکہ اہلِ مدینہ اسے مکروہ جانتے اور اس بدعت سے بچتے ہیں کہ کہیں عامۃ الناس ان روزوں کو رمضان کے ساتھ نہ ملادیں یہ اس کا جز نہیں ہیں۔

اِمام مالک رحمہ اللہ نے جو بات کہی ہے اس پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت ایسی نہیں ہے کیونکہ رمضان کے بعد عید ہوتی ہے جو کہ رمضان کے اِختتام کا باقاعدہ اعلان ہے، اس طرح اس میں وقفہ بھی ہوجاتا ہے اور پھر اَحادیث میں باقاعدہ ان چھ روزوں کا ثبوت اور ان کی فضیلت کا تذکرہ بھی ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت ابوأیوب انصاری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان الصيام الدهر۔ [1]

ترجمہ:-جس نے رمضان کے روزے رکھے پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ عمل (ثواب کے اعتبار سے) ساری عمر کے روزوں کی طرح ہوگا۔

سو محض احتمالات کی بنا پر اس حدیث کو ترک کرتے ہوئے ان روزوں کی

(۱) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال، ج:۲ ص:۸۲۲، رقم الحدیث:۱۱۶۴

ممانعت سَدّ الذرائع کے باب میں غلو کی مثال ہے، آج کے دور میں ہمیں سَدّ الذرائع پر ضرور عمل کرنا چاہئے مگر اس میں غلو سے اِجتناب کرنا چاہئے۔

سَدّ الذرائع میں غلو سے اِجتناب

۱۔ بعض متقی لوگ سَدّ الذرائع کے پیشِ نظر یتیموں کا متولّی بننے سے احتراز کرتے ہیں کہ کہیں ان کے اموال اپنی ضروریات میں استعمال نہ ہو جائیں اس کے نتیجے میں ظالم اور بد دیانت لوگ متولّی بن کر ان کا مال کھا جاتے ہیں۔

۲۔ بعض متقی لوگ سَدّ الذرائع کی بنا پر سیاست میں آنے سے کنارہ کش رہتے ہیں تاکہ اپنے آپ کو غلط سیاست کی آلائشوں سے محفوظ رکھیں مگر اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اَن پڑھ اور بد دیانت افراد قانون ساز اسمبلیوں میں پہنچ جاتے ہیں جو معاشرے کے لئے زہرِ قاتل ثابت ہوتے ہیں۔

سَدّ الذرائع کے ذِکر پر مشتمل کُتبِ مالکیہ

مالکی علماء نے سَدّ الذرائع کے موضوع پر بہت لکھا ہے اس سے اس ماخذ کو اِبتدائی طور پر اختیار کرنے اور کثرت سے اس سے استفادہ کرنے کا ثبوت میسّر آتا ہے، ہم ذیل میں مالکیہ کی تفسیر، فقہ اور اُصولِ فقہ پر مشتمل ان کُتب کا تذکرہ کر رہے ہیں جن میں انہوں نے ضمناً سَدّ الذرائع کی تعریف، اقسام، اس کی حجیت کے دلائل اور ان سے اخذ ہونے والے مسائل کا ذِکر کیا ہے۔ تاہم اس موضوع پر کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی۔

۱۔ موطأ مالك: اِمام مالک رحمہ اللہ (متوفی ۱۷۹ھ) (مختلف مقامات پر اس مصدر سے اَخذ ہونے والے مسائل کا تذکرہ جیسے کتاب الصیام)۔

۲۔ المدونۃ الکبری: اِمام مالک رحمہ اللہ (بروایت اِمام سحنون بن سعید تنوخی رحمہ اللہ (متوفی ۲۵۶ھ) (جلد سوم: کتاب البیوع)۔

۳۔ أحکام القرآن: اِمام اِبن العربی رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۳ھ) (سَدّ الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۴- المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز: علامہ ابنِ عطیہ رحمہ اللہ (متوفی ۵۴۲ھ) (سدّ الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۵- مقدمات: علامہ ابنِ رُشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد سوم: کتاب البیوع)۔

۶- بدایۃ المجتھد: علامہ ابنِ رُشد رحمہ اللہ (متوفی ۵۹۵ھ) (جلد دوم: باب فی بیوع الذرائع الربویۃ)۔

۷- الجامع لأحکام القرآن: امام قرطبی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۱ھ) (سدّ الذرائع سے متعلق آیات کی تفسیر میں)۔

۸- الفروق: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (آٹھواں فرق قاعدہ کے مابین مقاصد اور قاعدہ وسائل)۔

۹- الذخیرۃ: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (جلد اوّل مقدمہ ثانیہ بیسواں باب)

۱۰- شرح تنقیح الفصول: امام قرافی رحمہ اللہ (متوفی ۶۸۴ھ) (قاعدہ سدّ الذرائع، ص:۲۰۰)۔

۱۱- الموافقات: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم: پانچواں مسئلہ)۔

۱۲- الإعتصام: امام شاطبی رحمہ اللہ (متوفی ۷۹۰ھ) (جلد دوم کے آغاز میں قسم ثالث کے بیان میں)۔

۱۳- جواھر الحسان: امام ثعالبی رحمہ اللہ (متوفی ۸۷۵ھ) (سدّ الذرائع سے متعلقہ آیات کی تفسیر میں)۔

حنابلہ اور سدّ الذرائع

حنابلہ نے بھی با قاعدہ سدّ الذرائع کو ماخذ شریعت مانا اور اپنے مستنبطہ مسائل

میں سدّ الذرائع کو بطور اصطلاح استعمال کیا ہے، اس بات کی تائید اُصولیین کے درج ذیل اقوال سے بھی ملتی ہے، چنانچہ اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد.[1]

ترجمہ:- اور اس سدّ الذرائع سے کثرت کے ساتھ استدلال کرنے والے دو اِمام حضرت اِمام مالک اور حضرت اِمام احمد بن حنبل ہیں۔

وقد أخذ به الأئمة المجتهدين وكان أكثرهم أخذ بهذا المصدر الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل.

ترجمہ:- اور تحقیق اس ماخذ سے مجتہدین ائمہ کرام نے مسائل اخذ کئے ہیں اور اس مصدر سے کثرت سے مسائل اخذ کرنے والے اِمام مالک اور اِمام احمد بن حنبل ہیں۔

پانی نہ دینے کی صورت میں موت پر دیت کا جواب

اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے فتوے کے مطابق سدّ الذرائع کی ایک اہم مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کھانے پینے کا محتاج ہو اور دوسرے آدمی نے اس ضرورت اور احتیاج کے باوجود اس کو کھانے یا پینے کے لئے نہ دیا یہاں تک کہ وہ بھوک اور پیاس سے مَر گیا تو اس پر دیت لازم ہوگی اور اس کی وجہ یوں ذِکر کرتے ہیں:

فتجب الدية لذلك ولسد الذريعة الشر والفساد.

ترجمہ:- شر اور فساد کے دروازے بند کرنے کی وجہ سے اس پر دِیت لازم ہوگی۔

بیع عینہ کی ممانعت

حنابلہ کے ہاں بیع عینہ کی ممانعت ہے اور اس بیع کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۴

شخص کسی دوسرے آدمی کو سامان دے اور اس کی قیمت وصول کر لے پھر وہی چیز اس سے زیادہ قیمت پر اُدھار خرید لے تو بیع عینہ ہوگی، اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے قرض لیا تا کہ زیادہ کر کے اس کو لوٹائے۔

حنابلہ کے ہاں سدّ الذرائع کے باب میں بعض دیگر استنباطات

علّامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ نے اس اُصول سے اِستنباط کیا ہے اور اس کو پسند بھی فرمایا ہے اور وہ اس کو مذہبِ حنبلی کے خاص امتیازات میں سے شمار کرتے ہیں، ہم اس مقام پر چند اَمثلہ پیش کرتے ہیں۔

۱۔ دہشت گردی کے زمانے میں اسلحے کی فروخت کی ممانعت۔

۲۔ اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ خواتین سے مصافحہ کرنا ناپسندیدہ جانتے ہیں اور میں سختی بھی کرتے ہیں یہاں تک کہ والد کے علاوہ تمام محارم کو بھی مصافحہ کرنے کی ممانعت فرماتے ہیں۔

۳۔ زکوٰۃ کی ادائیگی سے راہِ فرار اِختیار کرنے کے لئے مختلف حیلوں کو اَپنانے کے باوجود حنابلہ اور مالکیہ زکوٰۃ کے سقوط کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک ایسی تمام صورتوں میں زکوٰۃ لازم ہوگی۔

سدّ الذرائع کے بیان پر مشتمل کُتبِ حنابلہ

۱۔ مجموع الفتاویٰ: علّامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) (جلد نمبر ۲۳، صفحہ: ۲۱۴ تا ۲۲۱)۔

۲۔ الفتاوی الکبریٰ: علّامہ ابنِ تیمیہ رحمہ اللہ (متوفی ۷۲۸ھ) (جلد ششم، صفحہ: ۱۷۲ تا ۱۸۵)۔

۳۔ إعلام الموقعین: علّامہ ابنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) (جلد سوم، فصل فی سدّ الذرائع)۔

۴- إغاثة اللهفان: علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۱ھ) (فصل فی سدّ الذرائع، ص: ۳۷۰ تا ۳۷۵)۔

اَحناف اور سَدّ الذرائع

اَحناف اُصولی طور پر سَدّ الذرائع کے اس قدر قائل نہیں مگر ان کی کُتب میں اس اُصول کے مطابق استنباطات اور استدلالات ملتے ہیں، اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة ولكنهما لم يرفضاه جملة ولم يعتبراه أصلا قائمًا بذاته بل كان داخلا في الأصول المقررة عندهما كالقياس والاستحسان الخفي۔[1]

ترجمہ:- اور اس سَدّ الذرائع سے استدلال کرنے میں اِمام شافعی رحمہ اللہ اور اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ یہ دونوں اَئمہ (اِمام مالک اور اِمام احمد بن حنبل) سے کم ہیں، مگر دونوں نے اس اُصول کو بالکل ترک نہیں کیا اور انہوں نے باقاعدہ اصل کے طور پر اس کا اعتبار نہیں کیا مگر ان کے مقرر کردہ اُصول جیسے قیاس اور استحسان خفی میں یہ داخل ہے۔

ہم اس بحث میں اَحناف کے ہاں سَدّ الذرائع کے اعتبار کے حوالے سے تین طرح سے بحث کریں گے۔

۱- اَحناف کے ہاں مسلّمہ اُصولوں میں سَدّ الذرائع سے استفادہ۔

۲- اکابر علمائے اَحناف کا سَدّ الذرائع یا اس کے مترادف لفظ استعمال کرنے کا بیان۔

۳- مختلف مسائل میں سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق جہات کا تذکرہ۔

---

(۱) أصول الفقه لأبي زهرة: الذرائع، ص: ۲۹۴

۱۔اَحناف کا قیاس کے باب میں سَدّ الذرائع سے استفادہ

اَئمہ اربعہ قیاس کے قائل ہیں مگر اَحناف قیاس کے استعمال میں سب سے بڑھ کر ہیں، قیاس کی درج ذیل امثلہ پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سَدّ الذرائع کا ضابطہ استعمال ہوا ہے۔

مثال نمبر ۱

اصل: جمعہ کے روز بوقتِ اَذان خرید وفروخت کی ممانعت۔

علت: نماز کی تیاری میں رُکاوَٹ اوراس کے فوت ہونے کا باعث۔

فرع: استیجار، رہن اور نکاح وغیرہ میں مشغولیت۔

حکم: جس طرح بوقتِ اَذان خرید وفروخت نمازِ جمعہ کے فوت ہوجانے کا ذریعہ بننے کی وجہ سے منع ہے اسی طرح بوقتِ اَذان نکاح، رہن یا استیجار وغیرہ میں مشغولیت بھی منع ہے۔

اَحناف نے اس کو قیاس کے تحت ذِکر کیا ہے جب کہ مالکیہ اور حنابلہ اس کو سَدّ الذرائع کے تحت ذِکر کرتے ہیں کیونکہ نکاح، رہن یا استیجار فی نفسہٖ جائز ہیں مگر بوقتِ اَذان یہ اُمور سرانجام دینا نمازِ جمعہ کے فوت ہونے کا ذریعہ بنتا ہے، سونمازِ جمعہ کے فوت ہونے کے اسباب کے خاتمے کے لئے سَدّ الذرائع کے طور پر ایسا کرنا منع ہوگا۔

مثال نمبر ۲

اصل: ایک بھائی کی بیع پر دوسرے کی بیع اور ایک منگنی پر دوسرے کی منگنی کی ممانعت۔

علت: دوسرے کی حق تلفی اوراس کی ایذا رسانی اور باہمی عداوت وبغض۔

فرع: اپنے بھائی کی اُجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اُجرت پر لینا۔

حکم: جس طرح ایک شخص کی بیع پر دوسرے شخص کی بیع اس کی حق تلفی کے

باعث منع ہے، اسی طرح ایک شخص کی اُجرت پر لی ہوئی چیز کو خود اُجرت پر لینا بھی منع ہے، کیونکہ کسی چیز کا اُجرت پر لینا فی نفسہٖ جائز ہے مگر اُجرت پر لی ہوئی چیز کو اگر کوئی اور شخص اُجرت پر لے لے تو اس سے پہلے اُجرت پر لینے والے کی حق تلفی ہوگی، سو حق تلفی کے دروازے کو بند کرتے ہوئے سَدّ الذرائع کے پیش نظر ایسا کرنا منع ہے۔

۲۔ اَحناف کا استحسان کے باب میں سَدّ الذرائع سے استفادہ

استحسان کی تعریف میں علامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں:

ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس.

ترجمہ:۔ قیاس کو چھوڑنا اور لوگوں کے زیادہ موافق چیز کو لے لینا۔

سو اس چیز کو لے لینا جو اگرچہ قیاس کے خلاف ہے مگر لوگوں کے زیادہ موافق ہے اس کو اِستحسان کا نام دیا گیا ہے اور اسی چیز کو مالکیہ اور حنابلہ سَدّ الذرائع اور مصالح مرسلہ کے تحت لے کر آتے ہیں۔

اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ استحسان کی چار اَقسام بیان فرماتے ہیں:

۱۔ عُرف کی بنا پر قیاس کا ترک۔

۲۔ اِجماع کی بنا پر ترک۔

۳۔ مصلحت کی بنا پر ترک۔

۴۔ سہولت پہنچانے اور مشقّت دُور کرنے کی بنا پر۔

استحسان کی تیسری اور چوتھی قسم سَدّ الذرائع اور مصالح مرسلہ کا دوسرا نام ہے اس کی وضاحت ذیل کی مثال سے ہو جاتی ہے۔

استحسان مصلحت کی مثال

اگر اَجیر مشترک کے پاس لوگوں کا سامان ہلاک ہو جائے تو اس کو چیز کے ہلاک

ہونے کی بنا پر ضامن ٹھہرایا جائے گا، ہاں اگر وہ ہلاکت ایسی قدرتی آفت کے سبب سے ہوئی جس سے بچنا ممکن نہ ہو تو ضامن نہیں ہوگا۔

یہ مثال سَدّ الذرائع کے تحت بھی آسکتی ہے وہ اس طرح کہ اگر اَجیر مشترک کو ایک چیز کی ہلاکت کی بنا پر ضامن نہ ٹھہرایا جائے تو وہ لوگوں کے سامان کی حفاظت نہیں کرے گا۔

مُلّا علی قاری رحمہ اللہ نے سَدّ الذرائع کے اس ضابطے کو اُحناف اور شوافع دونوں کا موقف قرار دیا ہے اور پھر انہوں نے ''للوسائل حکم المقاصد'' کو ثابت شُدہ قاعدے میں شمار کیا اور اسی ضابطے پر سَدّ الذرائع کی بنیاد ہے جیسا کہ علّامہ اِبنِ قیم رحمہ اللہ نے اسی عنوان سے اس موضوع پر طویل بحث کو شروع کیا ہے۔

علّامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ کا لفظ قطع الذریعہ کا استعمال

علّامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) صحیح بخاری کی اس حدیث:

''لعن الله یھود اتخذوا قبور أنبیائھم مساجدا'' کی یوں وضاحت فرماتے ہیں:

ومما یستفاد منه أن قوله ھذا من باب قطع الذریعة لئلّا یعبد قبره الجھال کما فعلت الیھود والنصاریٰ بقبور أنبیائھم۔ (۱)

اس حدیث سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ بِلا شُبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ذریعہ کو ختم کرنے کے باب میں سے ہے تاکہ ان کی قبر کی جاہل لوگ عبادت کرنا شروع نہ کردیں جیسا کہ یہود اور نصاریٰ نے اپنے انبیاء کی قبور کے ساتھ کیا۔

گویا علّامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کو قطع الذریعۃ کے باب میں سے قرار دیا جو کہ سَدّ الذرائع کا مترادف ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری: کتاب الجنائز، باب ما یکرہ من اتخاذ المساجد علی القبور، ج:۸ ص:۱۳۶

مُلاّ علی قاریؒ کا سدّ الذرائع کے اہم ضابطوں کو فقہِ حنفی کے موافق قرار دینا

حضرت ابو حمید ساعدی کی مروی حدیث جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِبن اللتبیہ کو عامل بنا کر بھیجا اور واپسی پر انہوں نے مال کے دو ڈھیر دیئے اور کہا یہ زکوٰۃ کی رقم ہے اور یہ میرے ہدایا ہیں، اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا، اس خطبے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا: وہ اپنی ماں یا باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا، پھر وہ دیکھئے کہ ان کی طرف کوئی تحفہ آتا ہے یا نہیں؟

عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي صلى الله عليه وسلم رجلا من الأزد يقال له ابن اللتيبة على الصدقة فلما قدم قال: هٰذا لكم وهٰذا أهدي لي قال: فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر يهدى له أم لا؟[1]

صاحبِ ''مشکوٰۃ'' اس حدیث کے اس حصے پر اِمام خطابی رحمہ اللہ کا یہ استدلال بھی نقل کرتے ہیں:

ان كل امر يُتذرّع به إلى محظور فهو محظور.[2]

ترجمہ:- بِلاشُبہ ہر اَمر جو کسی ناجائز کا ذریعہ بنے وہ بھی ناجائز ہے۔

مشہور حنفی محدث وفقیہ مُلاّ علی قاری، اِمام خطابی رحمہما اللہ کے اس بیان کردہ ضابطے کے بارے میں فرماتے ہیں:

فهو موافق لمذهبنا ومذهب الشافعي لأن من القواعد المقررة

(۱) صحیح بخاری: كتاب الهبة، باب من لم يقبل الهدية لعلة، ج:۳ ص:۱۵۹، رقم الحدیث:۲۵۹۶

(۲) مشكاة المصابيح: كتاب الزكاة الفصل الأول، ج:۱ ص:۵۵۸

أن للوسائل حکم المقاصد، فوسيلة الطاعة طاعة ووسيلة المعصية معصية۔ (۱)

ترجمہ:- سو یہ ہمارے مذہب اور امام شافعیؒ کے مذہب کے موافق ہے، کیونکہ ثابت شُدہ قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وسائل کے لئے بھی مقاصد کا حکم ہی ہے، سو طاعت کا وسیلہ طاعت ہے اور معصیت کا وسیلہ معصیت و نافرمانی ہے۔

شیخ عبدالحق محدّث دہلویؒ کا سدّ الذرائع کے ضابطے سے استدلال

شیخ عبدالحق محدّث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۵۲ھ) حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

دلیل است بر آنکہ ہر کاریکہ وسیلہ کردہ شود وسیلہ خود بوئے بسوئے امرے حکم پس وے حرام است زیرا کہ وسائل را حکم مقاصد است پس ہر چہ وسیلہ اَمر حرام است آن نیز حرام واز یں جہت آمدہ است کہ ہر قرضے کہ بان منفعتے حاصل شود ربا است۔ (۲)

ترجمہ:- یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہر وہ کام جو حرام کام کا وسیلہ ہو وہ بھی حرام ہے کیونکہ وسائل کے لئے مقاصد کا حکم ہوتا ہے، سو ہر وہ چیز جو حرام کا وسیلہ ہے وہ بھی حرام ہے، اور اسی جہت سے یہ ضابطہ بھی ہے کہ ہر قرض جو نفع کا سبب ہو وہ سُود ہے۔

علّامہ آلوسیؒ کا سدّاً للباب کے لفظ کا استعمال

علّامہ سیّد محمود آلوسی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۷۰ھ) آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

(۱) مرقاۃ المفاتیح: کتاب الزکاۃ، الفصل الأوّل، ج:۴ ص:۱۲۷۰

(۲) أشعۃ اللمعات: کتاب الزکاۃ، الفصل الأوّل، ج:۲ ص:۹

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوْا ۚ وَلِلْكٰفِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ (البقرة)

نهى المؤمنون سدًّا للباب وقطعا للألسنة وإبعادا عن المشابهة۔[1]

ترجمہ:- مؤمنوں کو (اس لفظ راعنا کے استعمال سے) روک دیا گیا دروازے کو بند کرنے، زبانوں کو بند کرنے اور (یہود کی) مشابہت سے دُور کرنے کے لئے۔

گویا وہ لفظ جس کو یہود غلط معنی میں استعمال کرتے ہیں اور مسلمان دُرست معنی میں ہی استعمال کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے سَدّ الذرائع کے طور پر مؤمنوں کو بھی اس لفظ کے استعمال کرنے سے روک دیا، علّامہ آلوسی رحمہ اللہ اس کے لئے سدًّ اللباب کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو کہ سَدّ الذرائع کا مترادف لفظ ہے۔

شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلویؒ کا سَدًّ اللذریعہ کے لفظ کا استعمال

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے حوالے سے موطأ إمام مالک میں روایت ہے:

كان ينهى عن القبلة والمباشرة للصائم۔

ترجمہ:- روزہ دار کو بوسہ اور مباشرت سے منع کرتے تھے۔

اس حدیث کی شرح میں شیخ الحدیث مولانا زکریا کاندھلوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وذلك يحتمل أن يكون لأنه يرى كراهتها للصائم أو ينهى سدًّا للذريعة۔[2]

ترجمہ:- اور یہ ممانعت اس چیز کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزہ دار کے

---

(۱) روح المعاني: سورة البقرة، آیت نمبر ۱۰۴ کے تحت، ج:۱ ص:۳۴۸

(۲) أوجز المسالك: كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، ج:۵ ص:۷۲

لئے دونوں کاموں کی کراہت کا عقیدہ رکھتے تھے یا سدّ ذریعہ کے اعتبار سے منع کرتے تھے۔

اس میں بڑے واضح انداز میں حضرت شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے سدًّا للذریعہ کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کی توجیہ اس ضابطے کے تحت کی ہے۔

۳۔ مختلف مسائل میں سدّ الذرائع کے تحت اُصول کے مطابق توجیہات کا تذکرہ سدّ الذرائع میں بنیادی طور پر فتنہ وفساد کی طرف جانے والے راستوں کو بند کرنا ہوتا ہے اس حوالے سے قرآن وسنّت نے بہت سے اَحکامات بیان کئے ہیں، اَحناف نے بھی ایسے بہت سے اَحکامات اور اس کی توجیہات سدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق کی ہیں۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

اَحناف کے ہاں کتابیہ سے نکاح کی ممانعت

جب حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ نے مدائن میں ایک یہودی خاتون سے شادی کی تو عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے انہیں اس بیوی کو چھوڑنے کا حکم دیا، اس پر انہوں نے پوچھا کہ کیا ایسا کرنا حرام ہے؟ تو اس پر آپؓ نے فرمایا: میرا خط نیچے رکھنے سے پہلے اس کو چھوڑ دو! کیونکہ مجھے خوف ہے کہ مسلمان بھی آپ کی پیروی کریں گے سو وہ اہلِ ذِمہ کی خواتین کو ان کے جمال کی وجہ سے ترجیح دیں گے اور یہ بات مسلمان خواتین کے لئے فتنے کے اعتبار سے کافی ہے۔

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اِمام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وبه نأخذ لا نراه حراما ولكنا نرى أن يختار عليهن نساء المسلمين وهو قول أبي حنيفة رحمه الله.

ترجمہ:۔ اور اسی چیز کو ہم نے اختیار کیا ہے ہم اس کو حرام قرار نہیں

دیتے مگر مسلمان خواتین کو ان پر ترجیح دینی چاہیئے اور یہی اِمام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اس موقف کی بنیاد بھی سَدّ الذرائع ہے مگر اس کو حرام قرار نہیں دیا گیا اور ویسے بھی اس پر حکم کو سَدّ الذرائع کے تحت حرام قرار دینا ضروری نہیں اور جو چیزیں حرام قرار دی جاتی ہیں ان کی حُرمت بھی ظنی ہوتی ہے۔

اِبتدا میں شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم

علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) غیر شادی شُدہ زانی کو کوڑے مارنے کے ساتھ جلا وطنی کی وجہ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جلا وطنی کو اس لئے مناسب سمجھا گیا کہ وہ لوگ زمانۂ جاہلیت کی بُری عادتوں سے تازہ تازہ الگ ہوئے تھے اس لئے ان کی عادت کو ختم کرنے کے لئے ایک سال جلا وطنی کا فیصلہ فرمایا گیا، جس طرح شراب کی حُرمت کے ابتدائی زمانے میں شراب کے مشکوں اور برتنوں کو بھی توڑنے کا حکم دیا گیا:

لأنه أبلغ في الزجر وأحرى بقطع العادة.[1]

ترجمہ:- کیونکہ یہ زجر و توبیخ میں بلیغ تر اور عادت کو ختم کرنے کے لئے لائق تر ہے۔

اس مقام پر اِمام ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے ان اَحکامات کی توجیہ سَدّ الذرائع کے مفہوم کے مطابق کی ہے تاکہ بُرائی کا راستہ ختم کر دیا جائے۔

جوان خواتین کو چہرہ چھپانے کا حکم

علّامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ (متوفی ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں کہ:

(۱) أحكام القرآن: سورة النور، آیت نمبر ۲ کے تحت، ج:۵ ص:۹۶

اس آیت ''يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ'' (الاحزاب:۵۹) میں دلیل ہے کہ جوان عورتوں کو اجنبیوں سے اپنا چہرہ چھپانا چاہئے، لئلا يطمع أهل الريب فيهن۔[1]

تا کہ آوارہ لوگوں کے دِلوں میں ان کے بارے میں بُری خواہش پیدا نہ ہو، یہاں پر بھی سدّ الذرائع کے مفہوم کے مطابق آیت کی تشریح کی گئی ہے۔

آفیسرز اور ججز کے لئے تحفے رِشوت کے مترادف ہیں

علّامہ سرخسی رحمہ اللہ (متوفی ۴۸۳ھ) فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپس میں تحفے دو اور باہم محبّت رکھو، لیکن یہ فرمان عام لوگوں کے حق میں ہے جو لوگ قاضی اور والی مقرر ہوتے ہیں ان پر تحفے قبول کرنے سے اِحتراز ہے خاص طور پر ان لوگوں سے جو یہ منصب سنبھالنے سے پہلے ہدیئے اور تحفے نہیں دیا کرتے تھے اور آخر میں فرماتے ہیں:

وهو نوع من الرشوة۔[2]

ترجمہ:-اور یہ تحفے رِشوت کی قسم ہے۔

یہ بھی سدّ الذرائع کے طور پر ہے اور ہدیہ کے نام پر رِشوت کو روک کر رِشوت ختم کرنے کا اہم ضابطہ دیا گیا ہے جیسا کہ اس بحث میں علّامہ سرخسی رحمہ اللہ نے احادیث کا تذکرہ کیا ہے۔

عورت کو اکیلے سفر کرنے کی ممانعت

علّامہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت کو عدّت کے دوران اور محرم نہ ہونے کی وجہ سے سفر حج سے منع کر دیا گیا کیونکہ:

المرأة عرضه للفتنة وباجتماع النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع إنما

---

(۱) أحكام القرآن: سورة الأحزاب، آیت نمبر ۵۹ کے تحت، ج:۵ ص:۲۴۵

(۲) المبسوط للسرخسي: كتاب ادب القاضي، ج:۱۶ ص:۸۲

ترفع بحافظ یحفظها ولا یطمع فیها وذلك المحرم۔ (۱)

ترجمہ:- عورت فتنے کا محل ہے اور عورتوں کے زیادہ ہونے سے فتنہ بڑھے گا اور ختم نہ ہوگا اور یہ فتنہ صرف محافظ کی وجہ سے ہی اُٹھ سکتا ہے جو صرف حفاظت کرتا ہے اور خود ان میں خواہش نہیں رکھتا اور وہ محرم ہی ہوسکتا ہے۔

علّامہ سرخسی رحمہ اللہ دیگر خواتین کے ساتھ سفر کرنے کی اجازت نہیں دیتے اور اس کی وجہ سدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق فتنے سے محفوظ رہنا بیان کرتے ہیں۔

خواتین کو زیارتِ قبور کی ممانعت

علّامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۵ھ) زیارتِ قبور والی حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

وحاصل الکلام من هٰذا کله ان زیارة القبور مکروهة للنساء بل حرام فی هٰذا الزمان ولا سیما نساء مصر لأن خروجهن علیٰ وجه فیه الفساد والفتنة۔ (۲)

ترجمہ:- اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قبور کی زیارت خواتین کے لئے مکروہ ہے بلکہ اس زمانے میں حرام ہے اور بالخصوص مصر کی خواتین (کے لئے) کیونکہ ان کا باہر نکلنا فساد اور فتنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اِمام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں کہ کوفی فقہاء (اَحناف) کا موقف یہ ہے:

(۱) المبسوط للسرخسی: کتاب المناسك، باب المحصر، ج: ۳ ص: ۱۱۱

(۲) عمدة القاری شرح صحیح البخاری: کتاب الجنائز، باب زیارة القبور، ج: ۸ ص: ۷۰

وقال الکوفیین: لا یسلم الرجال علی النساء إذا لم یکن فیھن محرم.[1]

ترجمہ:- جب عورتوں میں کوئی محرم نہ ہوتو مَرد عورتوں کو سلام نہ کریں۔

اَحناف کی یہ بات بھی سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق ہے کیونکہ ایسا کرنے سے فتنہ وفساد پھیلنے کا خدشہ ہوسکتا ہے۔

چست اور باریک لباس پہننے والی عورت کو دیکھنے کی ممانعت

علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ اگر عورت نے اتنا چست لباس پہنا ہو کہ وہ اس کے جسم کی ساخت کو ظاہر کرتا ہو، یا اتنا باریک کہ اس سے جسم کی ساخت ظاہر ہوتی ہو تو اس صورت میں اس کے اس جسم کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ اپنی نگاہیں نیچے جھکانی چاہئیں۔

اس کی بنیاد بھی سَدّ الذرائع ہے کہ ایسی صورت میں عورت کی طرف دیکھنا زیادہ فتنے کا سبب بن سکتا ہے۔

صالحہ عورت کو فاجرہ کے سامنے بے پردہ ہونے کی ممانعت

علامہ ابنِ عابدین شامی رحمہ اللہ (متوفی ۱۲۵۲ھ) فرماتے ہیں کہ:

صالحہ عورت کو چاہئے کہ اس کی طرف فاجرہ عورت نہ دیکھے کیونکہ وہ اس نیک خاتون کے حُسن کا آدمیوں کے سامنے چرچا کرے گی، سو نیک عورت کو ایسی فاحشہ عورت کے سامنے اپنی اوڑھنی اور چادر کو بھی نہ اُتارنا چاہئے:

ولا تنبغي للمرأة الصالحة أن تنظر إليها المرأة الفاجرة لأنها تصفها عند الرجال، فلا تضع جلبابها ولا خمارها.[2]

---

(۱) المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج: کتاب السلام، باب استحباب السلام علی الصبیان، ج:۱۴ ص:۱۴۹

(۲) ردّ المحتار علی الدر المختار: کتاب الحظر والإباحة، فصل في النظر والمس، ج:۶ ص:۳۷۱

اس بات کی بنیاد انتہائی لطیف ترین سَدّ الذرائع پر ہے مگر انہوں نے اس اصطلاح (سَدّ الذرائع) کا نام ذِکر نہیں کیا۔

مطلقہ عورت کا وارث ہونا

اس مسئلے کی بنیاد بھی سَدّ الذرائع پر ہے مگر اُحناف اسے اس عنوان کے تحت ذِکر نہیں کرتے۔ جو شخص اپنی بیوی کو اپنی میراث سے محروم کرنے کے لئے مرض الموت میں طلاق دے تو اس کو میراث میں سے حصّہ دیا جائے گا تاکہ یہ طلاق اس کی میراث سے محرومی کا ذریعہ نہ بنے، حالانکہ اُصولی طور پر طلاق کے بعد بیوی کو میراث میں حصّہ نہیں ملنا چاہیے:

وإذ طلق الرجل امرأته فی مرض موته طلاقا بائنا فمات وهی فی العدة ورثته۔[1]

والأصل فيه ان من أبان امرأته فی مرض موته بغير رضاها وهی ممن ترثه ثم مات عنها وهی فی العدة ورثته۔[2]

شوافع اور سَدّ الذرائع

شوافع بھی اُصولی طور پر سَدّ الذرائع کے قائل نہیں مگر اُحناف کی طرح ان کی کُتب میں بھی اس اُصول سے استفادے کا ذِکر موجود ہے، چنانچہ اِمام ابوزہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وأما كتب المذاهب الأخرى فإنها لم تذكرها بهذا العنوان ولكن ما يشمل عليه هذا الباب مقرر فی الفقه الحنفی والشافعی۔[3]

ترجمہ:- اور دیگر مذاہب کی کُتب میں سَدّ الذرائع کے عنوان کے

(۱) هداية: كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ج:۲ ص:۴۰۲

(۲) العناية شرح الهداية: كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ج:۴ ص:۱۳۵

(۳) أصول الفقه: الذرائع، ص:۲۸۷

تحت تذکرہ نہیں ہے مگر یہ باب جس مفہوم پر مشتمل ہے وہ فقہِ حنفی اور شافعی میں ثابت ہے۔

شوافع کے ہاں مسلّمہ اُصول میں سَدّ الذرائع سے استفادہ

شوافع قیاس میں اس اُصول سے استفادہ کرتے ہیں۔ شوافع نے قیاس کی اَمثلہ میں سَدّ الذرائع کے اُصول کو اَپنایا ہے چند ایک اَمثلہ درج ذیل ہیں:

قلیل نبیذ کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینا۔

شوافع کے ہاں قلیل نبیذ اگرچہ وہ مسکر نہ ہو قلیل خمر کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے حرام ہے۔

اِمام غزالی رحمہ اللہ (متوفی ۵۰۵ھ) اس کی وجہ یوں تحریر کرتے ہیں:

إن قليل النبيذ وإن لم يسكر حرام قياسا على قليل الخمر وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره۔ [1]

یہ (نبیذ کی کم مقدار) کثیر کی طرف دعوت دیتی ہے۔

یہ قیاس سَدّ الذرائع کے اُصول کے عین مطابق ہے اور اس کے بعد اِمام غزالی رحمہ اللہ نے جو مثال دی ہے وہ بھی سَدّ الذرائع کی ہے:

إذا الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا حرمها الشرع كتحريم الزنا۔ [2]

ترجمہ:- خلوَت جب کہ وہ زِنا کی طرف لے جانے والی ہو شریعت نے اس کو زِنا کی طرح حرام قرار دیا۔

گویا اِمام غزالی رحمہ اللہ نے قلیل نبیذ کو قلیل خمر پر قیاس کرتے ہوئے حرام قرار دینے کی مناسبت سے خلوَت والی مثال کا تذکرہ کیا، شوافع نے یہ مثال قیاس کے باب میں ذِکر کی ہے اور قلیل نبیذ کو حرام قرار دیا ہے، جب کہ سَدّ الذرائع کے اُصول کے پیشِ نظر اگر

(۱،۲) المستصفیٰ: الباب الثانی فی طریق إثبات علة الأصل، النوع الثانی ج:۱ ص:۳۱۲

غور کیا جائے تو یہی حکم ثابت ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے اس حُرمت کا حکم بیان کرتے ہوئے سَدّ الذرائع کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

زخمی ہونے کی حالت کو حلتِ غضب میں فیصلہ نہ کرنے پر قیاس کرنا

اِمام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ قاضی حالت غضب میں فیصلہ نہ کرے اور اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غصّہ انسان کے عقل وشعور پر اَثر انداز ہوتا ہے، جس کی وجہ سے قاضی درست فیصلہ نہیں کر پاتا اور عقل وشعور کے متأثر ہونے کی علت، پیاس، اور زیادہ زخمی ہونے کی حالت میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے حالتِ غضب پر قیاس کرتے ہوئے ان حالتوں میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

شوافع نے اس بات کو قیاس کے باب میں ذِکر کیا ہے اور قیاس کی بنیاد پر پیاس اور زخمی حالت میں فیصلہ نہ کرنے کا حکم لگایا ہے اور یہی حکم سَدّ الذرائع کے اُصول کے تحت بھی ثابت ہے کہ ان حالات میں فیصلہ کرنے سے ظلم کا دروازہ کھل سکتا ہے، سَدّ الذرائع کے اُصول کے پیش نظر ظلم کے اس دروازے کو بند کر دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے مذکورہ حکم کو ثابت کرنے کے لئے سَدّ الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

ایک جان کے بدلے جماعت کے قتل پر اعضاء کے قتل کو قیاس کرنا

اِمام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے قتل کے بدلے قاتلین کے گروہ کو قتل کیا جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس گروہ کو زندہ چھوڑ دیا جائے تو معاشرے میں لوگوں کی حفاظت نا ممکن ہو جائے گی، اس طرح اگر کوئی گروہ مل کر کسی شخص کے کسی عضو کو تلف کر دے تو اس صورت میں تمام گروہ کے اعضاء کو تلف کیا جائے گا، اِمام غزالی رحمہ اللہ نے اطراف کے تلف کو ایک نفس کے قتل پر قیاس کرتے ہوئے یہ حکم لگایا ہے کہ کسی شخص کے اطراف کو تلف کرنے پر بھی پورے گروہ کے اطراف کو تلف کیا جائے گا تا کہ انسانی جانوں اور انسانی اعضاء کو تلف ہونے سے بچایا جا سکے۔

اور یہ حکم سَدّ الذرائع کے اُصول کے تحت ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر گروہ کے اطرف کو قصاص میں نہ کاٹا جائے تو اس سے کئی لوگوں کی جانیں اور ان کے اعضاء کے تلف کرنے کا دروازہ کھل سکتا ہے، لہٰذا سَدّ الذرائع کے اس اُصول کے پیش نظر اس گروہ کے اعضاء کو قصاصاً کاٹنے کا حکم دیا گیا، فرق صرف یہ ہے کہ شوافع نے یہی حکم ثابت کیا مگر سَدّ الذرائع کی اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

اکابر شوافع کے ہاں سَدّ الذرائع یا اس کے مترادف کا استعمال

متقدمین شوافع کے ہاں سَدّ الذرائع کے لفظ کا استعمال نہیں ہوا مگر ان کے متأخرین علماء نے اس لفظ یا اس کے مترادف لفظ کو استعمال کیا ہے۔

اِمام نوویؒ کے ہاں سدّ الباب کے لفظ کا استعمال

اِمام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

وبأن النظر مظنة الفتنة وهو محرك للشهوة فاللائق بمحاسن الشرع سد الباب فيه۔[1]

ترجمہ:- اور نظر فتنے کا محل ہے اور وہ شہوت کی محرک ہے سو شریعت کے محاسن کا تقاضا اس (اُٹھنے والی بُری نظر) کا دروازہ بند کرنا ہے۔

اِمام نووی رحمہ اللہ نے نظر کی ممانعت کو سَدّ الباب سے تعبیر کیا ہے جو کہ سَدّ الذرائع کا متبادل لفظ ہے۔

حافظ اِبنِ حجر عسقلانیؒ کے ہاں سَدّ الذرائع کے لفظ کا استعمال

حافظ اِبنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۲ھ) نے مختلف مقامات پر اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین: کتاب النکاح، الفصل الثالث، ج:۷ ص:۲۱

۱۔ حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ ''لا عدوی ولا طیرۃ'' اور ''فر من المجذوم'' والی اَحادیث میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن سد الذرائع۔ (۱)

ترجمہ:- اور مجذوم سے دُور رہنے کا حکم سَدّ الذرائع کے باب میں سے ہے۔

اگر کوئی شخص مجذوم کے قریب جاتا ہے تو جذام کا مرض اس کو مجذوم سے منتقل نہیں ہوتا بلکہ اگر ایسا ہو بھی تو تقدیرِ الٰہی سے ہوتا ہے، اس کے باوجود مجذوم سے دُور رہنے کا حکم سَدّ الذرائع کے پیشِ نظر ہے۔

۲۔ حافظ ابنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تصاویر کی حُرمت والی حدیث کی تشریح میں سَدّ الذرائع کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے:

فحذّر النبي صلى الله عليه وسلم عن مثل ذلك سدا للذريعة المؤدية إلى ذلك۔ (۲)

ترجمہ:- سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کی چیزوں سے سَدّ الذرائع کے طور پر ڈرایا ہے جو ان تصاویر کی عبادت تک پہنچانے والا ہو۔

۳۔ حافظ اِبنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ تلوار کو ننگا رکھنے کی ممانعت والی حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وتحريم تعاطي الأسباب المفضية إلى أذيته بكل وجه وفيه حجة للقول بسد الذرائع۔ (۳)

---

(۱) شرح نخبة الفكر: مختلف الحديث، ص:۷۵،۷۶

(۲) فتح الباري: كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية. ج:۱ ص:۵۲۵

(۳) فتح الباري: كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا السلاح. ج:۱۳ ص:۲۶

ترجمہ:- اور ایسے اسباب اختیار کرنے کو حرام قرار دینا جو کسی بھی طرح کی اذیت کا باعث ہوں اور اس میں سَدّ الذرائع کے قول کی حُجّت کا بیان ہے۔

ان تمام مقامات پر حافظ اِبنِ حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے بڑی صراحت کے ساتھ سَدّ الذرائع کا لفظ استعمال کیا ہے۔

علّامہ جلال الدین محلی کے ہاں حسماللباب کے لفظ کا استعمال

علّامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۴ھ) عورتوں کے بناؤ سنگھار کی ممانعت والی آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ اگر فتنے کا اندیشہ ہوتو اجنبی عورت کے منہ اور ہتھیلیوں کی طرف دیکھنا جائز نہیں بلکہ حرام ہے، اس کی وجہ علّامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ حسماللباب کے الفاظ کے ساتھ فرماتے ہیں جو کہ سَدّ الذرائع کا ہم معنی ہیں۔[1]

مختلف مسائل کی سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق توجیہات

شوافع کے ہاں بہت سے ایسے مسائل کا تذکرہ ہے جس میں انہوں نے سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق ان کی توجیہات کی ہیں۔ہم ذیل میں چند مسائل کا تذکرہ کرتے ہیں۔

فتنے کے خوف کے سبب عورت کا بلند آواز سے تلبیہ پڑھنے کی ممانعت

اِمام شافعی رحمہ اللہ (متوفی ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

فكان النساء مأمورات بالستر فإن لا يسمع صورت المرأة أحد أولى بها واستر لها فلا ترفع المرأة صوتها بالتلبية وتسمع نفسها۔[2]

---

(۱) جلالین: ص:۲۹۷، طبع: قدیمی کتب خانہ

(۲) الأمّ: كتاب الحج، باب رفع الصوت بالتلبية، ج:۲ ص:۱۷۰

ترجمہ:-سو خواتین کو ستر کا حکم ہے کہ کسی شخص کا عورت کی آواز کو نہ سننا
ان خواتین کے حق میں ستر اور زیادہ ستر کا باعث ہے، سو عورت اپنی
آواز تلبیہ کے وقت بلند نہ کرے اور صرف اپنے آپ کو سنائے۔

عورت کو فتنے سے محفوظ رکھنے کے لئے سَدّ الذرائع کے اُصول کے پیشِ نظر اس کو بلند آواز سے تلبیہ کہنے سے روک دیا گیا۔

بغیر ضرورت اَمرد کی طرف دیکھنے کی ممانعت

علّامہ ابو اسحاق شیرازی رحمہ اللہ (متوفی ۴۷۶ھ) فرماتے ہیں:

ولا يجوز النظر إلى الأمرد من غير حاجة لأنه يخاف الافتتان به كما يخاف الافتتان بالمرأة.[1]

ترجمہ:-اور اَمرد (بے رِیش لڑکے) کو بغیر ضرورت دیکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس (دیکھنے) سے عورت کی طرح فتنے میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اَمرد کی طرف نہ دیکھنے کا حکم بھی سَدّ الذرائع کے پیشِ نظر ہے تا کہ اسے دیکھنے والے فتنے میں مبتلا نہ ہو جائیں، یہاں بھی شوافع نے یہ حکم سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق بیان کیا ہے مگر سَدّ الذرائع کے لفظ کو استعمال نہیں کیا۔

اجنبی عورت کے جسم کو چھونے کی حُرمت

اِمام نووی رحمہ اللہ (متوفی ۶۷۶ھ) فرماتے ہیں:

حرم النظر حرم المس بطريق الأولى لأنه أبلغ لذة.[2]

ترجمہ:-اگر اجنبی عورت کو دیکھنا حرام ہے تو اسے مَس کرنا بدرجہ اَولیٰ حرام ہے کیونکہ اسے چھونا بہت زیادہ لذّت کا باعث ہے۔

---

(۱) المهذب في فقه الإمام الشافعي: كتاب النكاح، ج:۲ ص:۴۲۵

(۲) روضة الطالبين: كتاب النكاح الفصل الثالث في أحكام النظر، ج:۷ ص:۲۷

اجنبی عورت کو مَس کرنے کی ممانعت سَدّ الذرائع کے پیشِ نظر ہے تاکہ کوئی شخص کسی قسم کے فتنے میں مبتلا نہ ہو، یہ حکم بھی سَدّ الذرائع کی بنا پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

دستک کے وقت عورت کو سخت آواز سے جواب دینے کا حکم

اِمام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإذا قرع بابها فينبغي أن لا تجيب بصوت رخيم بل تغلظ صوتها۔ (۱)

ترجمہ:- اور جب کوئی شخص عورت کے دروازے پر دستک دے تو وہ نرم آواز سے جواب نہ دے بلکہ سخت آواز سے جواب دے۔

عورت کا سخت آواز سے دستک دینے والے شخص کو جواب دینا سَدّ الذرائع کے اُصول کے پیشِ نظر ہے تاکہ کسی قسم کا فتنہ پیدا نہ ہو، یہ حکم بھی سَدّ الذرائع کی بنا پر ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو استعمال نہیں کیا۔

حالتِ فتنہ میں عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو دیکھنے کی ممانعت

اِمام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

نظر الرجل إلى المرأة فيحرم نظره إلى عورتها مطلقا وإلى وجهها وكفيها إن خاف فتنة۔ (۲)

ترجمہ:- آدمی کو عورت کی پوشیدہ چیزوں کی طرف دیکھنا حرام ہے اور اس کے چہرے اور ہتھیلیوں کی طرف بھی حالتِ فتنہ میں دیکھنا حرام ہے۔

---

(۱) روضة الطالبين: كتاب النكاح الفصل الثالث في أحكام النظر، ج:۷ ص:۲۱

(۲) روضة الطالبين: كتاب النكاح الفصل الثالث في أحكام النظر، ج:۷ ص:۲۷

آدمی کا عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں کو حالتِ فتنہ میں دیکھنا سَدّ الذرائع کے پیش نظر منع ہے تاکہ فتنے کا دروازہ بند کیا جائے، اس مقام پر بھی شوافع نے سَدّ الذرائع کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔

مسلمان خواتین کو کافر خواتین سے بے پردگی کی ممانعت

علامہ جلال الدین محلی رحمہ اللہ (متوفی ۸۶۴ھ) فرماتے ہیں:

فلا يجوز للمسلمات الكشف لهن۔[1]

ترجمہ:- سو مسلمان خواتین کے لئے ان کافر خواتین کے سامنے ستر کھولنا جائز نہیں۔

سَدّ الذرائع کی بنیاد پر مسلمان خواتین کو کافر خواتین کے سامنے ستر نہ کھولنے کا حکم دیا گیا تاکہ وہ فتنہ وشر سے محفوظ ہو سکیں، یہاں پر بھی یہ حکم سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق ہے مگر شوافع نے اس اصطلاح کو بیان نہیں کیا۔

نتائجِ بحث

۱۔ مالکیہ اور حنابلہ نے سَدّ الذرائع سے باقاعدہ صراحۃً استفادہ کیا ہے۔

۲۔ مالکیہ اس اصطلاح کے موجد اور اس مصدر سے سب سے زیادہ استفادہ کرنے والے ہیں۔

۳۔ اَحناف اور شوافع کے بعض اکابر نے سَدّ الذرائع یا اس مترادف اصطلاح کو بھی استعمال کیا ہے اور اس بنا پر استدلالات بھی کئے ہیں۔

۴۔ اکثر اَحناف اور شوافع اس مصدر سے براہِ راست استفادہ کے بجائے دیگر عنوانات کے تحت استفادہ کرتے ہیں۔

۵۔ اَحناف اور شوافع بہت سے اَحکاماتِ شریعت کی توجیہات سَدّ الذرائع کے اُصول کے مطابق کرتے ہیں۔

---

(۱) جلالین: ص:۲۹۷، طبع: قدیمی کتب خانہ

شرائع من قبلنا

اللہ تعالیٰ نے اِبتدائے آفرینش سے ہی انبیاء ورُسل کا سلسلہ قائم فرمایا تا کہ انسان کو خدا کی مرضیات کا علم ہوتا رہے اور وہ ان کے مطابق اپنی زندگی گزارے، یہ مبارک سلسلہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک رہا، ہر نبی نے اپنی قوم کو خدائی اَحکام وہدایات پہنچائیں اور پوری جتن کے ساتھ پہنچائیں، کسی نے بھی ذرہ برابر سستی نہیں برتی، سارے انبیاء کے ادیان اپنے اپنے زمانے میں حق اور واجب الاتباع تھے اور انہی پر آخرت کی کامیابی ملتی تھی، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد تمام انبیاء کی شریعتیں منسوخ ہوگئیں اور آخرت کی کامیابی صرف دِینِ اسلام میں منحصر ہوگئی، اب اگر کوئی سابقہ شریعت پر عمل کرتا ہے تو وہ عنداللہ مردُود ہے، یہاں ہمیں شریعتِ سابقہ پر کوئی تفصیلی گفتگو نہیں کرنی ہے اور نہ ہی اس پر بحث کرنا ہے کہ بعثت سے پہلے آیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کسی شریعت کے متبع بھی تھے یا نہیں؟ تھے تو کس شریعت کے تھے؟ کسی خاص شریعت کے، یا لا علی التعیین کسی ایک یا تمام شریعتوں کے؟ کیونکہ بظاہر یہ بحث نہ ہی فی نفسہٖ مفید معلوم ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ہمارا موضوع ہے، ہم ذیل میں سابقہ شریعت کے جس پہلو سے بحث کرنا چاہتے ہیں تجزیہ وتحقیق کے بعد اس کی جملہ چار شقیں نکلتی ہیں، تین ان میں متفق علیہ ہیں اور ایک مختلف فیہ ونزاعی، ان کی تفصیلات میں جانے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اوّلاً شریعت سابقہ کا مفہوم متعین کرلیا جائے تا کہ آنے والی مباحث کو سمجھنے میں مدد مل سکے۔

''شریعتِ سابقہ'' کسے کہتے ہیں؟

ما جاء به الرسل من الشرائع إلى الأمم التي أرسلوا اليها قبل مبعث النبي۔[1]

(۱) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج:۲۶ ص:۱۷

ترجمہ:- شریعتِ سابقہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل کی ان شریعتوں کو کہا جاتا ہے جو ہر نبی کو خدا کی طرف سے اپنی اپنی اُمت کی ہدایت کے لئے دی گئی تھیں۔

شریعتِ سابقہ اور اُمّت کی آرا

۱۔ ساری اُمت کا اس پر اتفاق ہے کہ اصلِ توحید میں تمام شریعتیں متحد ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے متعلق اعتقادات، عقیدہ بعث بعد الموت، حشر ونشر کا تصوّر، ان سب میں تمام شریعتیں متفق ہیں اسی طرح ابواب البر مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وحج اور جہاد وغیرہ جو تکلیفاتِ الٰہیہ کے قبیل سے ہیں، نیز ابواب الاثم جیسے زِنا کی حرمت، ظلم وجور کا انسداد کائنات کی بقاء اور اَشخاص کی عصمت وعفت کی خاطر حدود وکفّارات کا نظام، یہ سب بھی وہ اُمور ہیں جن پر تمام شریعتوں کا اتفاق اور ان میں باہم یگانگت رہی ہے، حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے اس آیت میں:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ ۭ (الشوریٰ: ۱۳)

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے واسطے ہی وہ دِین مقرر کیا، جس کا اُس نے نوح (علیہ السلام) کو حکم دیا تھا اور جس کو ہم نے آپ کے پاس وحی کے ذریعے سے بھیجا ہے، اور جس کا ہم نے ابراہیم (علیہ السلام) اور موسیٰ (علیہ السلام) اور عیسیٰ (علیہ السلام) کو (مع ان سب کے اتباع کے) حکم دیا تھا (اور ان کی اُمم کو یہ کہا تھا) کہ اس دِین کو قائم رکھنا ہے اور اس میں تفرقہ نہ ڈالنا۔

اس کا محمل اسی شکل کو قرار دیا ہے اگر چہ ان سب کی تفصیلات میں زمانہ اور اُمت کے مزاج کے لحاظ سے اختلاف ہوتا رہا تاہم اُصول میں کسی قسم کا فرق نہیں تھا۔

اعلم ان اصل الدین واحد اتفق علیه الأنبیاء علیهم السلام،
وانما الاختلاف فی الشرائع والمناهج۔ (۱)

۲۔ اس پر بھی اُمت کے تمام مکاتبِ فکر متفق ہیں کہ گزشتہ شریعتوں کے اَحکام منسوخ ہیں، اُمتِ محمدیہ کو اس سے کوئی سروکار نہیں، جیسے حضرت سلیمان علیہ السلام کی شریعت کا تعذیبِ طیور کا مسئلہ ہے کہ پرندوں کی جانب سے گو ہمیں کوئی نقصان پہنچے لیکن ان کو عذاب و سزا دینا ہمارے لئے مشروع نہیں:

لاخلاف بیننا فی سقوط عقاب الطری وان افسدت علینا۔ (۲)

اسی طرح شریعتِ موسویہ کا یہ حکم کہ گائے، اُونٹ کی چربی حرام ہے، ہم پر لاگو نہیں کیونکہ یہ اُمور انہی کے ساتھ خاص تھے، ایسے ہی ہفتے کے دِن کو قابلِ تعظیم سمجھنا شریعتِ موسوی کے ساتھ خاص تھا، شریعتِ زکریا و مریم میں صومِ صمت عبادت و قربت تھی مگر یہ سب ہماری شریعت میں نہیں ہے:

ومن شریعة زکریا و مریم ولیس هٰذا من شرط الصوم عندنا۔ (۳)

غرض یہ وہ اَحکام ہیں جن کے شریعتِ محمدی میں ناقابلِ عمل ہونے پر اُمت کا اتفاق ہے۔

۳۔ اسی طرح یہ اَمر بھی متفق علیہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ اعمال جن پر عمل کرنے کا ہم سے مطالبہ کیا گیا ہے، اس کے ہم مکلّف و مامور ہیں، جیسے روزوں کی فرضیت کے متعلق ارشادِ باری ہے:

(۱) حجة الله البالغة: باب بیان أن أصل الدین واحد، ج:۱ ص:۱۵۹
(۲) الإحکام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج:۵ ص:۱۶۶
(۳) الإحکام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون، ج:۵ ص:۱۷۲

يَاۤيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (البقرۃ)

ترجمہ:- اے ایمان والو! تم پر روزہ فرض کیا گیا، جس طرح تم سے پہلے (اُمتوں کے) لوگوں پر فرض کیا گیا تھا۔

محلِ نزاع کی نشان دہی

محلِ نزاع صرف وہ اَحکام ہیں جو نکیر کے بغیر کتاب وسُنّت میں وارد ہوئے ہیں اور ان کے کرنے نہ کرنے کی کوئی تصریح قرآن وحدیث میں نہیں کی گئی ہے، جیسے توراۃ کا یہ حکم ہے کہ:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَاۤ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ (المائدۃ:۴۵)

ترجمہ:- اور ہم نے اُن پر اُس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور خاص زخموں کا بھی بدلہ ہے۔

اس سلسلے میں محققین کی مآلاً دو ہی رائے ہوسکتی ہیں، ایک رائے یہ کہ ہر شریعت اپنے نبی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے، اس کی تبلیغ وتشریح اس کے زمانے تک محدود رہتی ہے اور اس کی وفات کے ساتھ وہ شریعت بھی ختم ہوجاتی ہے، اکثر متکلمین اور حنفیہ وشافعیہ کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے اور یہی علامہ اِبنِ حزم رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے:

وذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وأن شريعة كل نبي ينتهي بوفاته۔ [1]

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: شرائع من قبلنا. ج:۳ ص:۲۱۲

دوسری رائے یہ ہے کہ شرائع سابقہ کے وہ اَحکام لائق عمل و اتباع ہیں جو خدا اور رسول کی زبانی بِلا نکیر ہم تک پہنچے ہیں، گو کہنے کو یہ پچھلی شریعتوں کے اَحکام ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ کتاب وسُنّت کے راستے یہ ہماری شریعت بن گئے ہیں اور رہے وہ اَحکام و مسائل جو اہلِ کتاب خواہ مسلمانانِ اہلِ کتاب کے توسط سے ہم تک پہنچے ہوں یا خود مسلمانوں نے انہیں براہِ راست کُتبِ سابقہ سے سمجھا ہو تو وہ قابلِ حُجت و قابلِ عمل نہیں کیونکہ سوائے قرآن کے تمام کُتبِ سماویہ کا محرف اور اصلی حالت پر برقرار نہ رہنا، ایک نا قابلِ انکار حقیقت ہے اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ ان سے اخذ کیا ہوا حکم دستِ تحریف کا شکار ہو، اکثر مشائخ اَحناف بشمول اِمام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ، قاضی ابو زید دبوسی رحمہ اللہ کا یہی مسلک ہے، اسی پر متاخرین اَحناف کا بھی عمل ہے:

وذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله إلى أن ما ثبت بكتاب الله تعالى أنه كان من شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على أنه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فأما ما علم بنقل أهل الكتاب أو بفهم المسلمين من كتبهم فإنه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على أنهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب لتوهم أن المنقول أو المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من أسلم منهم فيه لأنه إنما عرف ذلك بظاهر الكتاب أو بقول جماعتهم ولا حجة في ذلك لمن (۱)

---

(۱) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: شرائع من قبلنا، ج:۳، ص:۲۱۳

قائلین کے دلائل

قرآنِ کریم سے

۱- اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِيْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ اَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا (المائدہ: ۴۴)

ترجمہ:- ہم نے توراۃ نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی سارے نبی جو مطیع تھے اسی کے مطابق ان یہودیوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

اس آیتِ کریمہ میں انبیائے کرام علیہم السلام کے متعلق خبر دی گئی ہے کہ وہ توراۃ کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ایک ہیں، لہٰذا شرائع سابقہ کے مطابق فیصلہ کرنا ہماری شریعت میں شامل ہے۔

۲- اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ ۔ (الانعام: ۹۰)

ترجمہ:- وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے (اے نبی!) ان ہی کے راستے پر آپ چلیں۔

اس آیت میں بنی اسرائیل کے انبیائے کرام کو ہدایت یافتہ کہا گیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے راستے پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے، لہٰذا ان کی شریعت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی شریعت ہے۔

۳- ثُمَّ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا ۔ (النحل: ۱۲۳)

ترجمہ:- پھر ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی بھیجی کہ یکسو ہو کر ابراہیم علیہ السلام کے طریقے پر چلیں۔

اس آیت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اتباع کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

۴- قُلْ اِنَّنِيْ هَدٰىنِيْ رَبِّيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ ۚ دِيْنًا قِيَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا ۚ (الانعام:۱۶۱)

ترجمہ:-اے نبی! (صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجئے، میرے رَبّ نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھادیا ہے بالکل ٹھیک دِین جس میں کوئی ٹیڑھا پن نہیں ابراہیم (علیہ السلام) کا طریقہ جسے یکسو ہوکر انہوں نے اختیار کیا تھا۔

۵- وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ۭ (المائدۃ:۴۵)

ترجمہ:- توراۃ میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لئے برابر کا بدلہ۔

اس آیت میں توراۃ کے قانونِ قصاص کا ذِکر کیا گیا ہے لیکن یہ آیت ہماری شریعت میں قصاص کی مشروعیت پر دِلالت کرتی ہے، اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سابقہ شریعتوں کی اتباع نہیں کرتے تھے تو پھر اس آیت سے شریعتِ اسلامی میں قصاص کے وجوب کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۚ (فاطر:۳۲)

ترجمہ:-پھر یہ کتاب ہم نے ان لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچائی جن کو ہم نے اپنے (تمام دُنیا کے) بندوں سے پسند فرمایا۔

علامہ ابنِ نجیم رحمہ اللہ اس آیت سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ یہاں وراثت کی تعبیر اختیار کی گئی ہے جس سے وارث کی ملکیت خاص کی جانب اشارہ ہے کہ شرائع سابقہ

کے وہ اُحکام جونکیر کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئے ہیں گو کہنے کو وہ شرائع سابقہ ہیں مگر بتقاضائے لفظ ارث وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی شریعت بن چکے ہیں۔

اَحادیثِ رسول سے

۶۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے صحابہؓ کے ہمراہ غزوۂ خیبر سے لوٹے تو رات کو ایک جگہ قیام فرمایا، جہاں سب سو گئے یہاں تک کہ نمازِ فجر قضا ہوگئی، بیدار ہونے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو نماز پڑھائی اور فرمایا:

> من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله قال: وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ﴿۱۴﴾۔(1)
>
> ترجمہ:- جو شخص نماز بھول جائے تو جب اس کو یاد آئے اسے پڑھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور میری یاد کے لئے نماز کو قائم کرو۔

قرآنِ مجید کی مندرجہ بالا آیت: ''وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ ﴿۱۴﴾'' (طٰہ) جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمایا، اس آیت میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخاطب کیا گیا ہے، یہ حدیث اس اَمر پر دلالت کرتی ہے کہ شرائع سابقہ کے اَحکام ہمارے لئے حُجّت ہیں۔

۷۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے رات کو نوافل پڑھنے اور دِن کو روزہ رکھنے کی عادت بنالی تھی، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپ نے حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے فرمایا: پھر حضرت داؤد علیہ السلام کا سا

(1) سنن أبي داؤد: كتاب الصلاة، باب في من نام عن الصلاة أو نسيها، ج:1 ص:118، رقم الحدیث:435

روزہ رکھو وہ ایک دِن روزہ رکھتے تھے اور ایک دِن اِفطار کرتے تھے۔ [۱]

۸۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی یہودی اور یہودیہ کو رجم فرمایا، آپ نے سزا کا نفاذ توراۃ کے حکم کے مطابق کیا تھا۔ [۲]

۹۔ یہود کی اس اطلاع پر کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام یومِ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دِن کا روزہ رکھا اور دوسروں کو روزہ رکھنے کا حکم دیا، آپ نے فرمایا:

نحن أولی بموسی منکم فأمر بصومه۔ [۳]

ترجمہ:- میں ان سب میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ قریب ہوں، پس آپ نے روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس روز اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نجات دے کر فرعونیوں کو غرق کیا تھا تو شکرانے کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس دِن کا روزہ رکھا تھا۔

۱۰۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان باتوں میں جن میں آپ کو کوئی حکم نہیں دیا جاتا تھا، اہلِ کتاب کی موافقت کو پسند فرماتے تھے۔ [۴]

عقلی دلائل

۱۱۔ شرائع سابقہ کے اَحکام میں پایا جانے والا حسن ذاتی ہے جو شریعتوں کے

(۱) صحیح بخاری: کتاب أحادیث الأنبیاء، باب قول الله تعالی: وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا، ج:۴ ص:۱۶۰، رقم الحدیث:۳۴۱۸

(۲) صحیح مسلم: کتاب الحدود باب رجم الیهود أهل الذمة، ج:۳ ص:۱۳۲۶، رقم الحدیث:۱۶۹۹

(۳) صحیح مسلم: کتاب الصیام، باب صوم یوم عاشوراء، ج:۲ ص:۷۹۲، رقم الحدیث:۱۱۳۰

(۴) صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب صفة النبی صلی الله علیه وسلم، ج:۴ ص:۱۸۹، رقم الحدیث:۳۵۵۸

اختلاف سے تبدیل نہیں ہوتا، لہٰذا تمام شرائع سابقہ ہمارے حق میں حُسن اور اچھی ہیں ان کا ترک کرنا قبیح اور بُرا ہے، جو چیز گزشتہ شریعتوں میں اچھی تھی وہ اب بھی اچھی ہے اور جو چیز گزشتہ شریعتوں میں بُری تھی وہ اب بھی بُری ہے، مثلاً حُرمتِ قتل، حُرمتِ زِنا اور حُرمتِ قذف وغیرہ۔

۱۲۔ شرائع سابقہ کے جو اَحکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدے کی رُو سے واجب العمل اور حُجت ہیں:

القديم يترك على قدمه۔ (۱)

ترجمہ:۔قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔ (۲)

مانعین کے دلائل

مانعین نے اپنے موقف پر درجِ ذیل دلائل سے استدلال کیا ہے:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ (المائدۃ:۴۸)

ترجمہ:۔تم میں سے ہر ایک کے لئے ہم نے (خاص) شریعت اور خاص طریقت تجویز کی تھی۔

نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ (الحج:۶۷)

ترجمہ:۔ ہم نے (ان میں) ہر اُمت کے واسطے ذبح کرنے کا طریقہ مقرر کیا ہے کہ وہ اسی طرح پر ذبح کیا کرتے تھے۔

یہ آیات اس جانب مشیر ہیں کہ ہر نبی بس اپنی ہی شریعت کا داعی اور ہر اُمت صرف اپنی ہی شریعت کی مکلف رہتی ہے، اب اگر شریعتِ سابقہ کو بھی حُجت مان لیا جائے تو

(۱) مجلة الأحكام العدلية: مادة:۶، ص:۱۶

(۲) علم اُصولِ فقہ ایک تعارف: ج:۱ص:۳۹۵تا۳۹۶

یہ لازم آئے گا کہ بعد والا نبی شریعت سابقہ کا بھی داعی ہو اور اُمت بھی شریعتِ سابقہ کی مکلّف ہو حالانکہ یہ بات بداہۃً غلط ہے۔

۲۔ یمن کی جانب روانگی کے موقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس میں شرائع من قبلنا کا کوئی تذکرہ نہیں، اگر حُجّت شرعیہ میں اس کا شمار ہوتا تو ضرور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ اس کا ذِکر کرتے:

لما بعث معاذا إلى اليمن قال له: بم تحكم؛ قال: بالكتاب والسُّنّة والإجتهاد ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا.(۱)

۳۔ شرائع من قبلنا معتبر ولائق احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے اور ان کی طرف مراجعت کی تاکید کرتی حالانکہ شریعت نے کہیں ایسا حکم نہیں دیا ہے بلکہ توراۃ کے پڑھنے پر تو ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر سخت ناراضگی کا اظہار فرمایا تھا:

و كيف وطالع عمر ورقة من التوراة فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت عيناه وقال: لو كان موسىٰ حيًّا ما وسعه إلّا اتباعي.(۲)

۴۔ نبی کی بعثت کا مقصد اُمت کی تعلیم اور انہیں ان کے نفع ونقصان سے آگاہ کرنا ہے، اب اگر آنے والا نبی پچھلی ہی شریعت کا داعی وحامی ہو، جب کہ اس سے قبل شریعت مذکورہ انتہا تک پہنچ چکی ہے، تو اس کے بعد والے نبی کی بعثت کا بے فائدہ اور بے ضرورت ہونا لازم آئے گا جو صحیح نہیں ہے۔

۵۔ ایک ہی زمانے میں دو نبیوں کی بعثت الگ الگ شریعتوں کے ساتھ واقع ہے، دیکھئے موسیٰ علیہ السلام کی شریعت بنی اسرائیل کے لئے تھی اور اسی زمانے میں شعیب

(۱،۲) المستصفىٰ: الأصل الأوّل من الأصول الموهومة شرع من قبلنا، ج:۱ ص:۱۶۶

علیہ السلام کی بعثت خاص اہلِ مدین کے لئے ہوئی تھی، جب جگہ وہ مکان کے فرق سے شریعتیں الگ الگ نازل کی جاسکتی ہیں تو وقت وزمان کے اعتبار سے شریعتوں میں باہم اختلاف واختصاص کیوں نہیں رہ سکتا؟

كل نبي داعيا إلى شريعته وأن يكون كل أمة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو أن الأصل في الشريعة الماضية الخصوص لأن بعث الرسول ليس إلا لبيان ما بالناس حاجة إلى بيانه. وإذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة. والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل. الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على أهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني إسرائيل.[1]

۶۔ اگر شریعتِ محمدیہ کو سابقہ شریعتوں کے اَحکام پر بھی مشتمل مانا جائے تو اس کے تفوق وامتیاز پر سخت حرف آئے گا اور اُسے شرائع سابقہ کا متبع گردانا جائے گا جو اس کی شانِ متبوعیت کے عین منافی ہے۔[2]

---

(۱) كشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج:۳ ص:۲۱۴

(۲) دیکھئے تفصیلاً: الإحكام لابن حزم: الباب الثالث والثلاثون. ج:۵ ص:۱۶۰ تا ۱۸۲

مانعین کے دلائل کا جائزہ

۱۔ مانعین کی دلیل اور اس کا حاصل صرف یہ ہے کہ اگر شریعت سابقہ کو حُجّت مانا جائے تو شریعتِ سابقہ کی دعوت اور اس کی اتباع نبی اور اُمّت پر ضروری ہوگی لیکن آیت کے سیاق وسباق کو دیکھنے کے بعد ہر صاحبِ نظر پر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آیت سے یہ بات کسی درجے میں بھی ثابت نہیں ہوتی، اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اُصولی اور عمومی طور پر ہر شریعت کے فروعی اَحکام اِشکال وصور کے اعتبار سے مستقل ہوا کرتے ہیں، اب اس کے ساتھ ساتھ کسی شریعت کے بعض اَحکام کا دوسری شریعت میں آجانے سے وہ بات کہاں لازم آتی ہے جسے ہمارے معترضین نے ثابت کرنا چاہا ہے۔

۲۔ جہاں تک حدیثِ معاذؓ سے ان کا استدلال ہے کہ شرائع من قبلنا کوئی حُجّت ہوتی تو حضرت معاذؓ اس کو ضرور ذِکر کرتے، تو اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ عدمِ ذکر نفی کو مستلزم نہیں ہوتا، یعنی کسی چیز کے بارے میں ہرگز اس بنا پر منفی رائے قائم نہیں کی جاسکتی کہ وہ چیز غیر مذکور اور بادی النظر میں غیر موجود ہے، کیونکہ عدم ذکر کی اس کے سوا اور بھی تو معقول توجیہات ہوسکتی ہیں، چنانچہ یہاں بھی یہ توجیہ عین ممکن ہے کہ حضرت معاذؓ نے اس کا تذکرہ اس بنا پر نہیں فرمایا کہ خود ہماری شریعت کے اُصول وکلیات اس قدر ہیں کہ ان کی طرف مراجعت کی بہت کم ضرورت پڑتی ہے اور قاعدہ ہے کہ ایسی قلیل الحاجت چیزیں اثنائے گفتگو میں ترک کردی جاتی ہیں، پھر چونکہ اس کا تذکرہ حضرت معاذؓ کے اس جملے: ”أقضی بکتاب اللہ“ کے تحت ضمناً اور اِجمالاً آچکا تھا اس لئے بھی اس کے اظہار کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

۳۔ یہ بات کہ شرائع من قبلنا اگر معتبر ولائقِ احتجاج ہوتیں تو شریعت ان کے سیکھنے سکھانے کی تلقین کرتی، یہ دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس کا جواب دینے کی کوشش کی جائے، کیونکہ ہمارا دعویٰ کچھ ہے اور مانعین کی اس دلیل کا رُخ اور طرف ہے، سابق میں ہم یہ واضح کرچکے ہیں کہ ہماری گفتگو اور بحث کا تمام تر محور وہی اَحکامِ سابقہ ہیں جو کتاب وسنت

کی سند سے ہم کو ملے ہیں، توراۃ وغیرہ سیکھنے اور اس جانب مراجعت کا نہ ہی ہمارا دعویٰ ہے اور نہ ہم اس کے قائل ہیں۔

۴۔ منکرین کی چوتھی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہر اگلا نبی اگر پچھلے نبی کی شریعت ہی کا داعی ہو تو خود اس کی بعثت کا کیا فائدہ، پچھلے نبی کی شریعت تو پہلے ہی دُنیا میں آچکی ہے مگر اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ بعد والا نبی، نبی سابق کی شریعت کا حامی اس اعتبار سے ہو کہ اس کی شریعت بھلادی گئی تھی اور یہ نبی اس کی تجدید وتبلیغ کر رہا ہے، اس لئے اس کی بعثت کو بے معنی اور بے فائدہ کہنا بجائے خود بے معنی ہے، نیز دلیلِ مذکور سے یہ بھی ملازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض ہیں، حالانکہ یہ بات جمہور اُمت کے مسلمہ عقائد کے خلاف ہے۔

۵۔ مانعین کی پانچویں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ایک ہی زمانے میں ہر نبی کو الگ الگ شریعتیں دی جاتی ہیں تو الگ الگ زمانوں میں ہر نبی کی شریعت بدرجہ اولیٰ مختلف اور جُدا ہونی چاہئے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ شریعتِ سابقہ حُجّت نہ ہو مگر اس استدلال کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ہی زمانے میں اگر کئی نبی آئے تو ان کی شریعت میں اختلاف ضروری نہیں تھا، حضرت لوط اور حضرت ابراہیم اسی طرح ہارون وموسیٰ ۔علیہم السلام۔ لیکن ان کی شریعتیں متحد تھیں، علاوہ اس کے پچھلی شریعتوں کے اَحکام جب اللہ ورسول نے علی الاطلاق بیان کردیئے ہیں تو یہ شریعتِ محمدیہ کا بھی جز بن گئے اور سابقہ اُمتوں سے اختصاص کا قرینہ موجود نہیں رہا۔

۶۔ شریعتِ محمدی کے تفوّق وامتیاز کو بنیاد بنا کر شرائع سابقہ کے غیر معتبر ہونے پر استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ سابقہ شریعتیں خود انبیاء کی وضع کردہ نہیں تھیں بلکہ ان کا واضع بذاتِ خود اللہ تعالیٰ تھا، یہی وجہ ہے کہ ''شرع لکم من الدین'' میں دِین وقانون کی تشریعی نسبت خود اللہ نے اپنی طرف کی ہے، اس طرح پچھلی شریعتوں کے کچھ اَحکام کا وحی کے واسطے سے اُمتِ محمدیہ میں معمول بہا ہوجانا اس کے نقص وعیب کی دلیل

نہیں اور نہ اس کی شان متبوعیت پر اثر انداز ہے۔

نیز شریعتِ محمد یہ کا اِمتیاز وتفوّق خود اس بات کا متقاضی ہے کہ شرائع سابقہ کی حیثیت اس کے لئے بطور تمہید کی سی ہو اور ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے اگر ان کے بعض اَحکام شریعت محمد یہ میں بھی ہوں تو یہ اس تفوّق کے منافی نہیں ہے۔ (۱)

شرائع سابقہ سے متعلّق اَحکام کی پانچ اَقسام

شرائع سابقہ کے اَحکام کو مندرجہ ذیل پانچ اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔عقائد سے متعلّق اَحکام

وہ اَحکام جو عقائد سے متعلّق ہیں، عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں کسی ایک رسول کی شریعت کے ساتھ مخصوص نہ تھے، مثلاً اللہ پر اِیمان اور آخرت پر اِیمان وغیرہ، عقائد دِین کے اُصول میں سے ہیں، سابقہ شریعتوں میں پائے جانے والے ان اُصولِ دِین کو شریعتِ اسلامی منسوخ نہیں کرتی۔

شرائع سابقہ کے پیروکاروں نے عقائدِ دِین کی اصل شکل مسخ کر دی ہے، لہٰذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی اَحکام صحیح تصوّر کئے جائیں گے جو قرآن وسُنّت نے بیان کئے ہیں، شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر حُجّت ہیں اب ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

۲۔جو شریعتِ اسلامی میں مذکور نہیں

وہ اَحکام جو شریعتِ اسلامی میں مذکور نہیں ہیں یعنی قرآن مجید اور سُنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بیان نہیں کیا، ایسے اَحکام کے بارے میں علمائے اُصول کا اتفاق ہے کہ وہ ہمارے لئے حُجّت نہیں ہیں۔

---

(۱) کشف الأسرار: شرائع من قبلنا، ج:۳ ص:۲۱۲ تا ۲۱۷

۳۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں اور ان کی فرضیت کی دلیل بھی ہے

وہ اَحکام جنہیں شریعتِ اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سُنّتِ رسول میں اس بات کی دلیل موجود ہے وہ اَحکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں جس طرح سابقہ اُمتوں پر فرض تھے، اَحکام کی یہ قسم بلانزاع شرعی حُجت ہے۔ ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کی نص ہے اب ان کا ماخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نصِ شریعتِ اسلامی ہے، مثلاً روزہ سابقہ اُمتوں پر بھی فرض تھا قرآن مجید میں سابقہ اُمتوں پر روزے کی فرضیت کا ذِکر کرنے کے ساتھ ہی اُمتِ مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دے دیا گیا ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ۝ (البقرۃ)

ترجمہ:- اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم پر روزے فرض کر دیئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔

اسی طرح قربانی شریعتِ ابراہیمی کی نشانی ہے جسے شریعتِ اسلامی میں بھی برقرار رکھا گیا ہے، حضرت زید بن ارقمؓ سے مروی ہے کہ صحابۂ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: یارسول اللہ! یہ قربانی کیا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

سُنّة أبيكم إبراهيم۔ [1]

ترجمہ:- یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سُنّت ہے۔

۴۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں اور جن کا منسوخ ہونا ثابت ہے

وہ اَحکام جن کا ذِکر قرآن مجید یا سُنّتِ نبوی میں کیا گیا ہے لیکن ان کا منسوخ ہونا

(۱) مسند أحمد: مسند الكوفيين، حديث زيد بن أرقم ج: ۳۲ ص: ۳۴، رقم الحدیث: ۱۹۲۸۳

قرآن یا سُنّت کی کسی نص سے ثابت ہے، ایسے اَحکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں۔ شریعت اسلامی شرائع سابقہ کے جن اَحکام کی ناسخ ہے وہ بالاتفاق ہمارے لئے شرعی حُجت نہیں ہیں یہ اَحکام سابقہ اُمتوں ہی کے لئے خاص تھے اور انہی پر فرض تھے، اُمتِ مسلمہ پر یہ فرض نہیں ہیں، مثلاً شریعتِ موسوی میں گناہوں سے توبہ کا طریقہ اپنی جانوں کو قتل کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ہے:

فَتُوْبُوْٓا اِلٰى بَارِىِٕكُمْ فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ۭ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِىِٕكُمْ ۭ (البقرۃ:۵۴)

ترجمہ:- لہٰذا تم اپنے خالق کے حضور توبہ کرو اور اپنی جانوں کو ہلاک کرو اسی میں تمہارے خالق کے نزدیک تمہاری بہتری ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اُمتِ مسلمہ پر اِحسان فرمایا کہ وہ توبہ کی غرض سے صدقِ دِل کے ساتھ اپنے رَبّ سے گناہوں کی معافی مانگ لیں:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا ۭ (التحریم:۸)

ترجمہ:- اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ سے توبہ کرو خالص توبہ۔

سابقہ اُمتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا وہ لوگ اسے اپنے تصرف میں نہیں لا سکتے تھے، سابقہ اُمتیں اپنے اموال غنائم کو ایک جگہ پر جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آ کر انہیں بھسم کر دیتی تھی، اُمتِ مسلمہ کے لئے مالِ غنیمت کو حلال اور اس کے استعمال کو جائز قرار دے دیا گیا، شریعت اسلامی نے مالِ غنیمت کی حُرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وأحلت لی المغانم ولم تحِلّ لأحد قبلی۔ (۱)

ترجمہ:- اور میرے لئے غنیمت کے اموال حلال کر دیئے گئے جو

(۱) صحیح البخاری: کتاب التیمم۔ ج:۱ ص:۷۴، رقم الحدیث:۳۳۵

مجھ سے پہلے کسی نبی کے لئے حلال نہ کئے گئے تھے۔

۵۔ جو شریعتِ اسلامی میں مذکور ہیں مگر ان کا اِقرار یا اِنکار نہیں

شرائع سابقہ کے وہ اَحکام جن کا ذِکر قرآن مجید میں ہے یا جو سُنّت میں بیان ہوئے ہیں لیکن قرآن وسُنّت دونوں نے ان کا نہ تو اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار، یعنی شریعت اسلامی میں ان اَحکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی بلکہ قرآن وسُنّت دونوں خاموش ہیں مثلاً پانی کی تقسیم کا جو حکم قومِ صالح کو دیا گیا وہ یہ تھا:

وَنَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۚ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿۲۸﴾ (القمر)

ترجمہ:- اور ان کو بتلا دیں کہ پانی ان کے اور اُونٹنی کے درمیان تقسیم ہوگا اور ہر ایک اپنی باری کے دِن پانی پر آئے گا۔

ایک اور مثال توراۃ کے اس حکم کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان فرمایا ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَآ اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ ۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ۭ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ ۭ (المائدۃ:۴۵)

ترجمہ:- توراۃ میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لئے برابر کا بدلہ ہے، پھر جو قصاص کا صدقہ کرے تو وہ اس کے لئے کفارہ ہے۔[1]

مذاہبِ اَربعہ میں ''شرائع من قبلنا'' کی فقہی حیثیت

مذاہبِ اَربعہ کے تمام ہی ائمہ متبوعین اس سے استدلال کرتے ہیں پھر چونکہ

(۱) ماخوذ از ''علم اُصولِ فقہ ایک تعارف: ج:۱ص:۳۸۹ تا ۴۰۳

اس دلیل شرعی کی معرفت کا طریق صرف کتاب وسُنّت ہے اس لئے اسے اُصولِ فقہ کی مستقل اصل خاص کا مقام نہیں دیا گیا بلکہ اسے کتاب وسُنّت ہی کا تابع مانا گیا۔[1]

فقہِ حنفی

علمائے اَحناف میں حضرت اِمام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ اللہ (متوفی ۱۸۹ھ) نے مہایاۃ کی صحت پر حضرت صالح علیہ السلام کی شریعت کے ان اَحکام سے استدلال کیا ہے:

وَنَبِّئْهُمْ اَنَّ الْمَآءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۚ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿۲۸﴾ (القمر)

ترجمہ:- اور ان لوگوں کو یہ بتلادینا کہ پانی (کنویں کا) ان میں بانٹ دیا گیا ہے۔

نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

قَالَ هٰذِهٖ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَّلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ ﴿۱۵۵﴾ (الشعراء)

ترجمہ:- صالح علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ اُونٹنی ہے، پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقررہ دِن میں ایک باری تمہاری (یعنی تمہارے مویشی کی)۔

شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ رقم طراز ہیں کہ اِمام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ''قسمة الشرب بطريق المهاياة'' پر درجِ بالا آیات ہی کے ذریعے استدلال کیا ہے۔

مہایاۃ تقسیم منافع کو کہتے ہیں، منافع چونکہ معنوی اور نا قابلِ قسمت ہوا کرتے ہیں اس لئے ان کی تقسیم ایک باعث اِشکال اَمر تھا، اِمام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ آیات کے ذریعے استدلال کرتے ہوئے اس کو حل فرمادیا کہ ایام ووقت کے لحاظ سے منافع کی تقسیم ہوسکتی ہے، لہٰذا ایک نہر اگر چند کاشت کاروں کے درمیان مشترک ہوتو وہ یومیہ یا وقتیہ باری لگا کر اپنے کھیت کی ضروریات پوری کرسکتے ہیں۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: مسألة: المختار أنه صلى الله عليه وسلم ونحن متعبدون بشرع من قبلنا. ج:۲ ص:۲۳۰

فإن شمس الأئمة ذكر أن محمدا استدل فی كتاب الشرب علی جواز القسمة أی قسمة الشرب بطريق المهاياة بالآيتين المذكورتين.[1]

ایسے ہی مسلمان کو ذِمّی کے بدلے میں قصاصاً قتل کرنے پر حنفیہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (المائدۃ:۴۵)

ترجمہ:- اور ہم نے ان پر اس میں یہ بات فرض کی تھی کہ جان بدلے جان کے۔

فقد استدل الحنفية بقوله تعالی: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ علی وجوب قتل المسلم بالذمی.[2]

فقہِ مالکی

مالکیہ نے محض قرائن کی شہادت پر قاضی کو فیصلے کی اجازت دی ہے، اس قاعدے پر ان کا مستدل حضرت یعقوب علیہ السلام کا یہ عمل ہے کہ انہوں نے آثار وقرائن ہی کی بنا پر برادرانِ یوسف کے اس بیان کو رَد کر دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیئے نے کھالیا ہے، برادرانِ یوسف کے بیان مذکور کو غلط قرار دینے کے لئے حضرت یعقوب علیہ السلام کے پاس کوئی عینی شہادت نہ تھی بس کچھ علامات وقرائن تھے، اسی قاعدے پر مالکیہ نے یہ تفریع کی کہ اگر کوئی شخص دار الاسلام میں بحالت مُردہ پایا جائے اور وہ غیر مختون اور زنار باندھے ہوئے ہو تو اس کو علامتِ کُفر ٹھہراتے ہوئے اُسے مقابرِ مسلمین سے دُور رکھا جائے گا، مسلمانوں کے قبرستان میں اُسے دفن نہیں کیا جائے گا:

لو وجد ميت فی دار الإسلام، وهو غير مختون وعليه زُنّار فلا يدفن

(۱) كشف الأسرار: باب شرائع من قبلنا، ج:۳ ص:۲۱۶

(۲) الموسوعة الفقهية: حرف الشين، شرع من قبلنا، ج:۲۶ ص:۱۸، ۱۹

فی مقابر المسلمین. استنادا إلی ھٰذہ الأمارۃ۔[1]

فقہِ شافعی

ہر چند کے ''الموسوعۃ الفقہیہ'' میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اَصح مذہب ''شرائع من قبلنا'' کے عدم اعتبار کا بتلایا گیا ہے مگر فقہِ شافعی کی بعض فروعات اور خود اُصولیین شوافع کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی فی الجملہ حُجّت ہے، چنانچہ اِمام الحرمین رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اِمام شافعی رحمہ اللہ نے ضمانت وذِمہ لینے کی صحت پر شریعت یوسف علیہ السلام کے اس حکم کے ذریعے استدلال کیا:

وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ (یوسف)

ترجمہ:-(کہ) جو شخص اس کو (بادشاہی پیمانے کو) لاکر حاضر کرے میں اس کے لئے ضامن ہوں۔

یہاں بارِ شتر غلّہ کی مقدار اس شخص کی اُجرت ٹھہرائی گئی جو مسروقہ بادشاہی پیمانے کو لاکر حاضر کردے، شاید ان کے ہاں اُجرت مذکور کی مقدار معلوم ومتعین تھی اس لئے منادی نے بارِ شتر کی ذِمہ داری لی تھی، اسی طرح شوافع کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے غلام کو سو کوڑے مارنے کی قسم کھالے پھر اُسے کھجور وغیرہ کے ایسے گچھے سے مارے جو سو اجزا پر مشتمل ہو تو وہ اپنی قسم کو پوری کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ ہمارے سامنے ہے:

> وقال إمام الحرمین: للشافعي میل إلی ھٰذا وبنی علیہ أصلا من أصولہ في کتاب الأطعمۃ وتابعہ معظم الأصحاب. وقال في النھایۃ وقد استأنس الشافعي لصحۃ الضمان بقولہ تعالی: ولمن جاء بہ حمل بعیر وأنا بہ زعیم. فکان الحمل في معنی الجعالۃ لمن ینادي في العیر بالصواع ولعلہ کان معلوما عندھم وتعلق

(۱) الموسوعۃ الفقھیۃ: حرف الشین، شرع من قبلنا. ج:۲۶ ص:۱۸، ۱۹

الضمان به. وقال أيضا في كتاب الضمان فيمن حلف ليضربن عبده مائة سوط فضربه بالعشكول إنه يبرأ لقصة أيوب عليه السلام. (۱)

فقہِ حنبلی

ڈاکٹر عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی نے علمائے حنابلہ کی تصریحات کی روشنی میں باحوالہ ثابت کیا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا رائج مذہب بھی وہی ہے جو احناف ومالکیہ کا ہے۔

چنانچہ حضرت اِمام احمد بن حنبل رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانے تو شرعاً اس کی یہ نذر منعقد ہوجائے گی اور اسے اپنے بیٹے کے بجائے ایک دُنبہ ذبح کرنا ہوگا کیونکہ شریعت ابراہیمی ہمارے مدّنظر ہے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایسا ہی کیا تھا، قرعہ اندازی کے جواز وثبوت پر حنابلہ نے شریعتِ یونس علیہ السلام اور واقعۂ مریم رضی اللہ عنہا کے ذریعہ استدلال کیا کہ جس طرح قرعہ اندازی کے ذریعے حضرت یونس علیہ السلام کے کشتی میں بیٹھنے رہنے کے حق کو سوخت کردیا گیا تھا اور حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے حق حضانت کو قرعہ اندازی ہی کے ذریعے طے کیا گیا تھا، ایسے ہی ہماری شریعت میں قرعہ اندازی کے ذریعے بعض اُمور طے اور بعض سوخت کئے جاسکتے ہیں۔ (۲)

(۱) البحر المحيط: كتاب الأدلة المختلف فيها، شرع من قبلنا، ج:۸ ص:۴۴

(۲) أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل: ص:۲۱۷

مؤلف کی کاوشوں پر ایک طائرانہ نظر